

西方学术译丛

TRADITION



EDWARD SHILS

论传统

[美]E.希尔斯著 傅铿 吕乐译

上海人民出版社



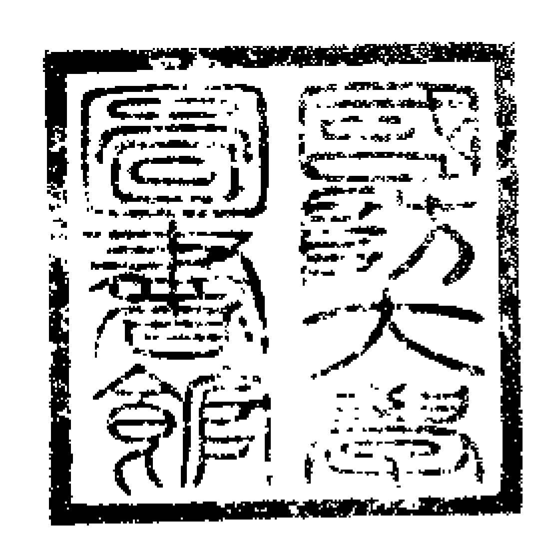
西方学术译丛

论传统

[美]E. 希尔斯著

傅铿　吕乐译

上海人民出版社



Edward Shils Tradition

Faber and Faber's, London, 1981.

根据伦敦费伯出版公司 1981 年版译出

责任编辑　屠玮涓

封面装帧　袁银昌

·西方学术译丛·

论 传 统

[美] E. 希尔斯 著

傅 铿 吕 乐 译

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路 54 号)

新华书店上海发行所经销　商务印书馆上海印刷厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 14.75 插页 2 字数 312,000

1991 年 3 月第 1 版 1991 年 3 月第 1 次印刷

印数 1—5,000(内精装 800 本)

ISBN 7-208-00988-0/B·135

定价 (精)11.60 元 (平)7.15 元

西方学术译丛

出版案语

五十年代末和六十年代初，我社曾经翻译出版了近百种国外哲学社会科学的学术著作。现在来看，其中一部分属于西方学术名著，反映了西方哲学社会科学的研究成果，在今天仍未失去它的思想价值和文化价值。因此，我们决定从中选择一部分进行重印，编辑这套《西方学术译丛》奉献给广大读者。当然，这套书并不以此为限，我们还将继续移译国内尚未介绍过的西方重要学术著作，争取在不长的时间内构成一个西方学术著作的译介系列。

欧洲文艺复兴以后的西方世界，在近代和现代自然科学迅速发展的同时，哲学社会科学不断出现学说纷呈、多维拓展和此消彼长的局面，特别是本世纪以来的学术研究态势更引人注目，其中也不乏学术宏著巨篇。这套《西方学术译丛》将把它的翻译视点主要放在二十世纪。颇具真知灼见的著作，哲学、史学、经济学、社会学、心理学、传播学、法学、政治学、人类学等各科的有益学说，都将成为我们选择和译介的对象。

编辑出版这套译丛，我们存有一个素朴的愿望：既为了扩大读者的学术眼界，也为了促成国内学术界的创造。应该承认，西方学术著作，甚至是那些巨制，基本上都不属于马克思主义的成果。但是，正如马克思主义来源于德国古典哲学、英国古典经济学和法国社会主义学说一样，吸收非马克思主义的研究成果，有利于在新的历史条件下马克思主义的发展，有利于建设社会主义的新文化。所以，当我们着手编辑《西方学术译丛》时，却在翘首盼望我国学术界结出累累硕果的季节的到来。

组织出版一套学术翻译丛书，是一项要求高、费力大的工程，尽管有人把当今世界看作"地球村"，但是生活在地球这一端的我们，要全面了解另一端世界的学术状况，依然存在很多障碍和困难。为此，我们祈求海内外行家为这套丛书通信息、出主意、提建议，当然也欢迎给以批评与匡正。

一九八六年八月

传统、克里斯玛和理性化

——译 序

爱德华·希尔斯(Edward Shils 1911—)是当代美国著名的社会学家，长期执教于芝加哥大学社会学系。早在1951年，他便与当时美国社会学界领袖人物、功能主义社会学大师塔尔科特·帕森斯，合编了《迈向一般的行动理论》(Towards a General Theory of Action)一书，提出了著名的划分传统社会和现代社会的五种"模式变量"。以后，希尔斯的社会学研究涉及极为广泛的领域；他研究文化传播、宗教、价值和社会整合的论文收入了《中心与边缘：宏观社会学论文集》(Center and Periphery, 1975年)一书，其中"克里斯玛的会聚和消散"和"论克里斯玛"两文进一步延伸扩大了马克斯·韦伯提出的作为领袖人物非凡天赋的克里斯玛(Charisma)概念，用它来分析传统的文化、制度和习俗的神圣性，以及它们对人们社会行为的规范作用。他探讨知识分子及其社会作用的论文编成了《知识分子与权力》(The Intellectual and the Power)一书；研究西方社会学史、社会科学和国家政策关系等的论文汇成了《社会学的天职》(The Calling of Sociology)一书。

我们现在翻译的《论传统》一书是希尔斯教授积25年的潜心研究而逐渐写成的著作，也是整个西方世界第一部全面、系统地探讨传统的力作。它从社会学角度着重探究了传统的涵义、形成、变迁、传统与现代化、传统与创造性、启蒙运动以来的反传统主义、社会体制、宗教、科学、文学作品中的不同传统，以及传统的不可或缺性等等问题。希尔斯尤其是批判了启蒙运动以来西方社会中把传统与科学理性视为对立的流行观点，指出传统并不完全是现代社会发展的障碍，而启蒙学者和技术至上的科学主义者也并没有逃脱过去传统的掌心。传统是围绕人类的不同活动领域而形成的代代相传的行事方式，是一种对社会行为具有规范作用和道德感召力的文化力量，同时也是人类在历史长河中的创造性想象的沉淀。因而一个社会不可能完全破除其传统，一切从头开始或完全代之以新的传统，而只能在旧传统的基础上对其进行创造性的改造。

传统一词的拉丁文为 traditum，意即从过去延传到现在的事物，这也是英语中 tradition 一词最基本的涵义。从这种操作意义上来说，延传三代以上的、被人类赋予价值和意义的事物都可以看作是传统。它们包括物质产品，关于各种事物的观念思想，对人物、事件、习俗和体制的认识。具体地说，传统包括一个社会在特定时刻所继承的建筑、纪念碑、景观、雕塑、绘画、书籍、工具、以及保存在人们记忆和语言中的所有象征建构(The symbolic Constructions)。荷马史诗《伊里亚特》、古希腊的巴特农神庙，以及独特的行为模式、关于行为模式的观念和信仰，都是代代相传意义上的传统。可以看出，这种意义上的传统概念与文化人类学家所使用的“大文化”概念是一致的，是人类创造

的、赋有象征意义的所有产品的复合整体。

不过"传统"一词还有一种更特殊的内涵，即指一条世代相传的事物之变体链，也就是说，围绕一个或几个被接受和延传的主题而形成的不同变体的一条时间链。这样，一种宗教信仰、一种哲学思想、一种艺术风格、一种社会制度，在其代代相传的过程中既发生了种种变异，又保持了某些共同的主题，共同的渊源，相近的表现方式和出发点，从而它们的各种变体之间仍有一条共同的链锁联结其间。这就是我们平时所说的"柏拉图主义的传统"、"古希腊民主的传统"、"个人主义的传统"、"基督教的传统"，或者"儒家思想的传统"、"专制君主的传统"、"文人画的传统"等等。传统是一个社会的文化遗产，是人类过去所创造的种种制度、信仰、价值观念和行为方式等构成的表意象征；它使代与代之间、一个历史阶段与另一个历史阶段之间保持了某种连续性和同一性，构成了一个社会创造与再创造自己的文化密码，并且给人类生存带来了秩序和意义。

希尔斯教授特别探讨了实质性传统（substantive tradition）及其在近代西方社会的命运。所谓实质性传统也即崇尚过去的成就和智慧，崇尚孕含传统的制度，并把从过去继承下来的行为模式视为有效指南的思想倾向。如对宗教和家庭的感情，对祖先和权威的敬重，对家乡的怀恋之情等。启蒙运动激烈地讨伐了此类实质性传统，启蒙学者指出这些传统未经理性和经验科学的证实，甚至也不能由系统的观察和逻辑所证实，它们只因为长期存在，并历来为人们所信奉，所以才受到敬重，因而是科学理性的对立面，是社会进步的绊脚石。希尔斯则认为启蒙学者对待实质性传统的态度未免失之于肤浅。许多实质性传统

都是人类原始心理倾向的表露，如敬重权威和道德规范、思念过去、依恋家乡和集体、信仰上帝、渴求家庭的温情，等等，都属于作为社会动物的人类原始心理需要。实质性传统也并没有象现代社会的预言家（如圣西门、马克斯·韦伯）所预测的那样迅速地消亡。希尔斯说道："……实质性传统还继续存在，这倒不是因为它们是仍未破除的习惯和迷信的外部表现，而是因为大多数人天生就需要它们，缺少了它们便不能生存下去。"1989年度获得奥斯卡最佳故事片奖的美国影片《怪杰雷曼》就表现了现代人对实质性传统的渴望：雷曼代表因现代社会的工作秩序而失去理性的神经症患者，他兄弟理查则是现代消费社会中玩乐狂和金钱狂的缩影，他们都因为现代社会中的制度和思潮（工作压力和享乐主义文化）而失去了人生中最美好的东西：即"雨人"所象征的人类纯真感情、兄弟间的手足之情以及童年的美好回忆。因而，"雨人"即象征着围绕人类原始感情的部分实质性传统。另一部同样由霍夫曼主演的《克莱默夫妇》则更明显地反映了生活在丰裕社会中的人们对实质性传统的渴望。

实质性传统之所以能长期受到人们的敬重和依恋，并对人们的行为具有强大的道德规范作用，是因为这些传统往往具有一种神圣的克里斯玛（Charisma）特质。Charisma一词最早出现在《新约·哥林多后书》中，原指因蒙受神恩而被赋予的天赋。19世纪的德国法学家 Sohm 用它来指基督教教会的超世俗性质。马克斯·韦伯则全面延伸、扩大了Charisma 的涵义，既用它来指具有神圣感召力的领袖人物的非凡体格特质或精神特质，如先知、巫师、立法者、军事首领和神话英雄等的超凡本领或神授能力，也用它来指一切与日常生活或世俗生活中的事物相

对立的被认为是超自然的神圣特质，如皇家血统或贵族世系。后者是常规化的或制度化的克里斯玛。（参阅马克斯·韦伯：《经济与社会》，加利福尼亚大学出版社，1978，Vol .2，第1116、1121页）。实际上我们知道，神圣的或超凡的克里斯玛特质并不是神授的，而是被社会赋予的，是由于社会中的追随者都相信他们的权威人物具有神授能力，所以克里斯玛人物才会具有一呼百应的神圣感召力。

希尔斯教授则更进一步引伸了 Charisma 的含义。他认为不仅仅是那些具有（或被认为具有）超凡特质的权威及其血统能够产生神圣的感召力，而且社会中的一系列行动模式、角色、制度、象征符号、思想观念和客观物质，由于人们相信它们与"终极的"、"决定秩序的"超凡力量相关联，同样具有令人敬畏、使人依从的神圣克里斯玛特质。这样，在社会中行之有效的道德伦理、法律、规范、制度和象征符号等都或多或少被注入了与超凡力量有关的克里斯玛特质。康德说，令人们敬畏的事物莫过于头上的星空和人间的道德规范。这是因为这些自然和社会中的秩序常会使人感到它们仿佛来自于某种超自然的力量。

显然，传统对人的行为之所以具有规范作用和道德感召力，都是由于传统被人们赋予了神圣的或超凡的特质。事实上，围绕着某一种传统，一般都有一套神话和仪式，以唤起或激发信奉者的敬畏之情。对信奉者来说，某个传统的创始人或创始事件（如耶稣、华盛顿、马克思以及关于他们的故事）一般都带有异乎寻常的、奇迹般的神圣色彩。这些创始人一般都具有（或者被认为具有）异乎寻常的想象力、非凡的品格和美德，都超越于日常的或世俗的生活，当然更不用说提出惊世骇俗的思想了——所

有这些都属于超凡的克里斯玛特质。创建某个传统的确需要具有辉煌想象力和非凡品质的克里斯玛人物，以及作为里程碑式纪念对象的克里斯玛事件(如耶稣受难、独立战争、《共产党宣言》的发表)。但是无可否认，传统的克里斯玛特质也是由其信奉者们所赋予的，围绕着纪念日、经典和创始人的一圈圈神圣光环已抹上了神话和礼仪的色彩。换言之，一种传统如果失去了其克里斯玛特质，不再被人们感到是超凡的、神圣的、或具有异乎寻常的价值意义的，那么人们便不会为其献身或坚决捍卫它了，同时它也逐渐失去了对人们行为的规范作用和道德感召力了。传统的伦理规范、制度、法律和象征符号丧失其克里斯玛特质后，人们往往会感到无所适从、不知所措，人们的社会行为会处于一种失范 (anormie) 状态，亦即失去了共同的规范和道德理想。

马克斯·韦伯指出，克里斯玛式人格是历史上尤其富有创造性的革命力量。由于克里斯玛统治下的法规来自于高度个人化的对神恩的律验，以及神一般的英雄力量，并且为了体现先知式的精神气质而排除了所有外在秩序，所以克里斯玛统治以一种革命的方式转变了所有价值观，破除了所有传统的和理性的规范。(参见马克斯·韦伯：《经济与社会》，Vol.2，第 1115 页)。这就是说，不仅创建一种传统需要非凡的克里斯玛式的想象力(当然也需要魄力，记忆力和推理能力)，而且破除一种传统同样离不开克里斯玛特质，甚至需要有双倍的克里斯玛特质。因为破除一种传统必须同时创建一种更适合时宜和环境的、也更富于想象力的新传统；只有在新传统的克里斯玛力量压倒了旧传统的习惯势力之后，旧传统才会逐渐地退出历史舞台，新传统才

会赢得人们的广泛支持，才会深入人心。否则的话，凭空是不能破除传统的。传统是人们既有的解决各种人类问题的文化途径。没有更好的、更具克里斯玛的传统，旧传统就会死灰复燃。所谓“不破不立”，作为一种规律事实上应该倒过来说，即“不立不破”，因为创造传统比破除传统要困难得多。西方历史上的“新教改革”和“启蒙运动”都是用更有生命力的新传统取代旧传统的过程，而中国的“文化大革命”之所以没有真正破除旧传统，就在于它并没有创造出符合时代的、真正具有克里斯玛特质的新传统来。

但是，伴随近代西方社会的科学技术、法制化和市场化而来的理性化（rationalization）趋势，则大大冲淡了古老传统原来所具有的克里斯玛色彩。实验科学和理性判断取代了迷信巫术和无知，以契约和货币为基础的市场经济摧毁了牧歌式的田园生活和乡土社会中的家庭关系，高度组织化的、职能分化的科层制度取代了传统社会的组织（行会、乡村社区）。正如马克思150年前所说，“资产阶级在它已经取得了统治的地方把一切封建的、宗法的和田园诗般的关系都破坏了。……它把宗教的虔诚、骑士的热忱、小市民的伤感这些情感的神圣激发，淹没在利己主义打算的冰水之中。”

在马克斯·韦伯看来，所谓理性化可以概括为一种原则，那就是按照一种统一的中心准绳，将所有事物（尤其是信仰和行动）都纳入一个统一的、前后一贯的逻辑系统之中，以最有效的科学手段来实现人们的理想目标。这和传统社会注重人伦关系、与生俱来的地位、乡土感情等原则是完全相反的。直到本世纪80年代，西方的发展社会学家或现代化研究者都在某种程度上

继承了韦伯的思想，他们提出现代化的内核就是理性化，因为按照韦伯的观点，科技化、法律化、货币化、世俗化和科层化都是理性化的最典型的不同表现。因而理性化被看成是整个现代化过程的实质和根本，而以往社会留下的种种传统则成了理性化或现代化的死敌。希尔斯指出，当前发达国家和不发达国家的一大批文人学者和政治家都在坚持和追求一种已经自成传统的“发展”理想（“dynamic”ideals）。“这是一些要求人们积极地、有意识地摆脱信仰和行动的实质性传统模式的理想。它们意味着应用抽象原则的理性，以及彻底地运用经验知识来实现这些社会中迄来达到的目标。在西方社会中，‘发展’理想要求人们与传统的观察方式和行事方式决裂”。“达到理性化理想的那个过程的名称本身就相当重要；人们给它起了‘现代化’的名称”。

如果这种理性化的理想完全实现了，那么除了世俗性、科学主义和享乐主义的传统之外，所有的实质性传统都将被消灭。而事实上理性化仅仅是一种理想，即使在西方最发达的国家，它也并没有完全实现。至于实质性传统，则如前所述，虽然它们已经大大削弱了，但还是大量地存在着，而且大有复兴的趋势。

对实质性传统构成威胁的不仅仅是科学主义世界观和享乐主义的文化，而且还有以个人主义相标榜的个人解放运动。它力图摆脱一切外在的权威和强制性束缚，以发挥个人的首创性和追求个人的幸福。远的不说，这场运动从 19 世纪浪漫主义的先驱算起，经过形形色色的现代主义代言人，一直发展到今天的后现代文化。个人解放的倡导者将实质性传统看作是所有传统的代表，看作是实现他们目标的重大障碍，并试图破除一切传统。个人解放和科学主义世界观合成了一种反传统的传统。但

是希尔斯着重指出，“那些对传统视而不见的人实际上正生活在传统的掌心之中，正如同当他们自认为是真正理性的和科学的时候，并没有逃出传统的掌心一样”。

正如理性化或现代化的规划并没有、也不可能完全消除所有实质性传统一样，理性化或现代化的障碍也不单单是来自于实质性传统。实质性传统与现代化亦不是完全对立的。理性化的理想或规划之所以不能完全实现，部分地是因为，人类生活的目标并不是完全能由理性来建构的，或以最佳手段来实现的，换言之，人类的部分生活目标注定就是非理性的。其次，那些制定政策或握有权力的人还存在着绝对的、不可化约的非理性因素，而且对自己所处的局面了解得太少，执政者所掌握的知识对于他们所必须解决的问题来说，也实在是太少了。再次，各种自然资源和社会资源的匮乏，各种社会集团利益之间的冲突，也都使现代化的规划受到极大的牵制。最后，尽管统治者身上充满了种种矛盾和缺陷，他们却依然不遗余力地将他们的个人意志全面而深透地强加在臣民身上。总之，尽管理性化规划导致了愈来愈集中的中央权力，但它仍然不能胜任统筹安排所有理性化活动的任务。所有这些因素都不属于实质性传统，然而对于现代化事业来说，它们恐怕构成了比实质性传统更为严重的障碍。

最后我们要提醒读者，爱德华·希尔斯是一位与英国现代派诗人托马斯·艾略特一样的极端保守主义思想家，他反复指出了进步主义世界观和极端个人主义(所谓个人解放主义)的缺陷和肤浅之处，却没有详尽剖析实质性传统对现代化事业的阻碍作用。

* * * *

本书导论及第1—3章由吕乐译，第4—10章及术语表由傅铿译；全书并由傅铿统一校核。

张志国先生和屠玮涓女士对本书的翻译出版给予了大力支持和帮助，谨此深表谢意。

傅铿

1989年4月25日

原　序

这部关于传统的书证明我们需要传统。如果已经有了其它关于传统的综合性著作，那么本书就有可能更为完美，因为我就有了易于启笔写作的出发点，就能有一个标准，也能意识到遗漏和误解。可是没有这样的著作。只有许多关于特定传统的论著，有的是关于伊斯兰神学和法律的传统，有的是关于犹太教的传统，以及关于罗马天主教和新教基督教的传统。还有专门关于文学、艺术和法律传统的著作。然而，却没有一本有关传统的书去探讨传统的共同基础和共同因素，分析传统在人类生活中所造成的差异。

而这就是本书的宗旨。

我大约在25年前开始本书的写作。这是我在芝加哥大学始于1956年的许多研究班课程的主题。1974年秋季，我受设在坎特伯雷的肯特大学的邀请去该校作纪念T. S. 艾略特的系列讲座。对此，我欣然接受，因为我想我能利用这一机会整理一下我关于这一庞杂主题的思考，同时表达我对T. S. 艾略特的感激之情，因为，他的作品激发并且充实了我对传统问题的思考。

自1974年以来，我作的这些系列报告已几经修改。现在我

将它们呈于公众面前，接受他们的检查和批评。但是，这并不意味着我对该课题的基本方面全都作了论述，因而感到自我满足。我相信，传统这一主题不仅极为重要，而且不可穷尽。

世界上的人们有必要更好地理解传统的性质，并更好地赏识其价值。我希望，此书的问世将促使富有思想的学者们对该问题进行认真的探讨，澄清、修改和深化本书中的观点。

我衷心感谢 Faber & Faber 出版公司的经理们，以及坎特伯雷的莫莉·玛胡都教授及其同事们，因为他们邀请我作1974年纪念T. S. 艾略特的系列讲座，并且对我的报告表示了深切的理解。我还要感谢芝加哥大学社会思想委员会和 Peter House 兄弟会会员，他们不厌其烦，乐于助人，为我提供了工作条件，并且给我以友谊。

但愿马克斯·韦伯和T. S. 艾略特的在天之灵对我所做的对他们关于传统问题的一些深奥思想含义的解释宽容特之。

爱德华·希尔斯

目　录

论证效率、合理性、便利、"时兴"，或他们提出的各种替代办法的进步性，而信仰、惯例或设制的传统却无力与这些论点相抗衡。另一方面，在这一时期，古代器物的声名和魅力、人们对它们进行研究的渴望已大增特增，同时人们却愈来愈少地肯定早期信仰，愈来愈少地接受被认为是来自过去的范型的规范作用。同样，人们也愈来愈少地引用那些体现在历史活动和个人中的古老标准，把它们作为修辞手段。而所有这些都发生在这样一个时期：人们对于反思过去的事件，对于"历史"颇有兴趣，他们的兴趣兴许大于某些时代和社会中人们对它们的兴趣，然而，在这些时代和社会里，过去的事物比在近几个世纪里持续得更为稳定。或许，最重要的是，尽管充满了变化，现代生活的大部分仍处在与那些从过去继承而来的法规相一致的、持久的制度之中；那些用来评判世界的信仰也是世代相传的遗产的一部分。

尽管这是与过去作必要的、合人意愿的妥协，但是，在我们前不久所处的时代里，过去的遗产被认为是讨厌的累赘，人们避之而惟恐不及，而这个时代还远未结束。尽管人们不象过去那样称道现在和将来，但是，恢复昔日的道德威望，重建一个更牢固、更受欢迎、曾经确立的惯例、信仰或制度的连续体却绝非指日可待。在受过教育的人士之中，几乎没有权威者主张"回到过去"，事实上也无人主张"原地停留"。然而，可以察见，人们对待往昔事物的道德情感，以及对于过去值得称道之处的认识都起了些许变化。人们对于"传统"思想的不适之感已经略微减少。但是，由于"传统"长期被放逐于知识文献之外，其本义已鲜为人知。

关于进步的观念

长期以来，几乎在每一个西方国家，越来越多受过教育的人和开明人士认为，需要改变、取代或抛弃盛行于他们社会之中的大多数信仰、惯例和制度，代之以新的、而且毫无例外地是更好的信仰、惯例和制度。在一种站不住脚的推论的支配之下，现存的、特别是继承下来的东西屡屡遭殃，它们必需加以改变。虽然近来昔日之遗产的命运有所好转，但是，知识讨论和政治讨论仍然倡导一条背离过去、走向未来的道路，其重点是改进。

对于那些维护所继承的制度之原状的人，人们很少会表示出感激之情。而这些制度的创建者则备受赞誉，革新者亦是如此。但是，那些维护了革新者的创造的人却不太受人称赞。（亚伯拉罕·林肯是极少数几个受人称赞的人之一，他的名声甚至更多地是建立在维护联邦政府之外的事情上。）西方社会，以至西方社会以外的越来越多的社会都普遍地坚信，现存的事物极不完善，许许多多的事物都亟需改进。这在人类历史上并非新鲜事。预言者和圣贤们在人类伟绩的神殿中确立了自己的地位，他们大都赞同人类存在的非完善性；他们中的一些人相信，尘世之外的人类生活才是完善的。现代观点的新颖之处在于，它宣称，使尘世上的人类生活更趋完善是人类力所能及的事情。在本世纪中，许多杰出的知识人士认为，我们继承的东西糟糕得无以复加，而一个没有瑕疵的社会唾手便可建成。近来，人们对此信仰产生了一些怀疑，但是，在受过教育的阶层中，这种怀疑并不普遍，而且还回掷给了怀疑者；进步提倡者谴责怀疑者不愿承认，通过更多不懈的努力和更充分的手段，能使最高目的得以实

现。然而，不管人们对理想的实现产生怎样的怀疑，他们仍然认为，继承来的制度需要脱胎换骨的修正，或将其抛弃，代之以更好的东西。

这种激进的进步主义从来就是残缺不全的。人们对昔日所创造出来的艺术、文学以及哲学作品和著作推崇备至，虽然他们并不将其视作未来的创作模式。行家们以及广大公众对特定的艺术传统和文学传统常大加赏识，然而，艺术家和作家却并不认为他们自己必然要在这种传统的约束之下进行创作。传统影响着知识作品的创作，影响着人们的想象和表达，人们承认传统的这种作用，而且其成果也能为人们所赞赏，但是，作为行为和信仰的规范模式，传统则被认为是无用的累赘。对打着传统标记的制度、惯例和信仰有依恋之情的人被称作“反动分子”或“保守分子”；在一条由左向右的线轴上，他们被置于“右”端，而“右倾”就是错误的。

这并不是说“传统”一词已被废弃。我们有这样一些书：《社会主义传统》、《现代性的传统》、《新事物的传统》、《象征主义传统》，如此等等。人们承认传统的存在；它们是为他人所遵从的传统。人们只偶尔承认他们所赞同的事物中的传统的效用①。很少见到有人为自己支持一种传统而自豪，自称那是一种骄傲，

① 见R. H. 麦克尼尔 (McNeal)：《托洛茨基致克鲁普斯卡雅的信 (1927年5月17日)》，《社会史国际评论》第48期，No.1(1973年)：第111—119页。克鲁普斯卡雅把托洛茨基对斯大林的批评贬为“吹毛求疵”。托洛茨基则为自己的所作所为与她争辩说：“在当今的困难时期，我们从未如此深刻地、无误地感到我们与整个布尔什维克传统之间的纽带”(第119页)。俄文中他说Традици，字面意义是“传统”。他还在此信较前部分援引了《自1904年起的布尔什维克的整个历史》(第118页)。

并视之为好事。在那些论述有关传统主题的人中间，为传统说话的人为数甚少。此外，今天那些为传统争辩的人，对他们所维护的传统持进步主义的态度；他们推崇的是"变化的传统"，[1] 而并未意识到其中包含着悖理之处。至于实质性的传统，即维持已被接受的东西的传统，则得不到多少支持。"传统意义上的传统"的支持者寥寥无几。

当然，有些惯例得到了人们的维护，理由是"这是个传统……"，但是，这些传统的内容总是只有极为有限的意义；遵从这些传统规则是人心所愿，而不是强制性的。违抗变化的强制律令则是一种严重得多的离经叛道。我们不得抗拒变化，我们必须接受它。去寻求变化就更好，而最好是去促发变化。

这是进步观念的一些成绩。变化已与进步相提并论，革新已与改进同日而语。人们并没有否定要做好从前一直做的事情这种观点，而是人们没有去想它。事实上，人们已经接受了大量的一贯做法，但这不是知识界讨论的兴趣所在。它仅属于生活的日常惯例，太琐碎以致不值一提。

2. 启 蒙 运 动

人类的进步一向是经验科学的进步，是判断的合理性的进步。人们一直认为经验科学和判断的合理性本身就是好的，它们带来了无穷的裨益。他们一直赞誉科学和理性，视其为给予

---

[1] 见许多例子之一：马蒂(Martin Marty)：《传统、动词（罕见的)》(Tradition, Verb(rare))，"芝加哥大学档案"9月号，No.4(1975年9月21日)：第136—138页。

个人和社会生活以规律的法则之本源。每当这时，传统就要遭到批判。人们断言，科学知识和传统知识是对立的；科学程序最终依靠的是感觉经验以及对经验的理性批判，它与因长者的权威而接受来的知识形成了对照。① 理性和科学程序的实践以及它们的威望在现代已大大增加，与此同时，它们使特定的传统信仰和一般的传统名誉扫地。传统没有对人们所提出的或接受的信仰加以验证；这种验证是与理性和实证观察的规则相一致的检验。除了这一基本的缺陷外，传统还不得不背负着其它的重荷。把传统当作信仰的基础加以批判如同厌恶无知一样。

对于神圣事物的无知在过去一直被认为是没教养。对于实际事件的无知在现代也处于同样的境地。无知和传统被联系在一起，两者似乎都是可憎的欧洲旧秩序 (ancien régime) 的组成成分。

一边是理性和科学知识，另一边是传统和无知，它们各持一端，互不相容。进步派相信，人类必须向前迈步，从武断的和压制人的权威中解脱出来，用具有科学启示的理性指导人类的事务。他们憎恨大多数人曾经所处的迷信和无知状态。他们将这种状态与基督教会强制性的教义联系在一起。教义的本质就是要人们不经理性思考和实证的观察就去接受它们。大多数教义的要旨常常具有持久性；这种要旨就是传统的一部分。教义与信仰的强制性互相结对。传统沾上了本属于教义的坏名声。

同样，人们把迷信和传统混为一谈，虽然它们之间没有必然

---

① 卡西尔 (Ernst Cassirer)：《启蒙运动的哲学》(图宾根：1932 年)，第 1 章；哈泽德(Paul Hazard)：《十八世纪欧洲的思想：从孟德斯鸠到莱辛》及《欧洲意识的危机(1680—1715)》(巴黎：1935 年)。

势的因素)，致使那些令理性主义者、现世主义者、进步主义者和平等主义者厌恶的社会特征得以存在。传统性与一种特定的社会和文化联系了起来。无知、迷信、教会统治、宗教不宽容、社会等级制、财富分配不均、按出身获得最佳社会地位的优先权，以及其它心态和社会制度，这些都是理性主义者和进步主义者非难的对象，而传统性则被看作是这些东西的导因或结果。传统性成了每个旧秩序批评者无所不在的敌人；人们认为，当传统性让位于理性和科学知识时，它所维持的所有邪恶也都将消失。理性和科学知识的传播能摧毁罗马天主教会的势力，能限制君主制度的权力，能消灭那些通过亲属关系和血统关系而获得的特权。因此，启蒙运动日程表上的第一项任务便是破除这种传统性本身；传统性一旦瓦解，所有特定的实质性传统也就会随之消失。

争取光明、反对黑暗的进步主义派有着一段光辉的历史，它为人类作出了许多成就。可是，近来它走进了死胡同；它在相当大的程度上实现了自己的纲领。它的成就也已被人们所承认，而且已成为理所当然的了。在它的成就被人们默默地接受，而又喧闹地被毁谤的时候，它的失败之处也愈来愈突出。然而，尽管持进步主义观点的党派开始屡遭挫败，但它培育起来的理性主义和科学主义的庸俗主义一听到"传统"一词就怒不可遏。对进步主义观点来说，传统包含着阻止发展、阻止把科学和理性运用于人类事务中去的全部因素。最近，对科学进行批评的进步主义批评家们把另一项目提上了进步主义的日程表；当他们丢开科学时，他们便开始赞扬解放——不仅从教果的和武断的权威中解放出来，还要从所有的约束中解放出来。同样，他们也拒

绝传统，象他们从前的同人一样，对传统深恶痛绝。

社会科学对于传统的无视

当代社会科学具有一个源远流长的传统，它可以追溯到古希腊-罗马，但是，启蒙运动的传统对它们的影响最大。它们从启蒙运动中接受了怀疑传统的态度和一个关于社会的概念，而这个概念是容不得传统的。

读一下当代社会科学家对特定情境中发生的事情所作的分析，我们就会发现，他们会提及参与者的金钱"利益"、非理性的恐惧和权力欲；他们用非理性认同或利害关系来解释群体内部的团结；他们还会提及群体领导的策略；但是，他们很少提到传统与重大事情的密切关系。现实主义的社会科学家不提传统。

传统是社会结构的一个向度，目前社会科学领域里流行的非历史概念使得这一向度消失或者被掩盖了。近来，社会学对历史的研究，以及年鉴派历史学家对"长时段"的关注，都没有给传统留有太多位置。人们用利益的传久一致性和持续不变的生态条件来解释稳定性。马克思主义谈论"再生产"，但它不给传统以任何位置。虽然无疑还有其它原因，但是，许多现代科学以及系统性和理论性更强的社会科学都想当然地坚持"现时现地"的研究，这就导致了一个疏忽。均衡概念模糊了时间历史向度；这一概念强调系统中每一变项现时现刻的功能。不管每一变项经历了什么样的历史沿革，它都被当成是现在的这种状态；重复发生的自我再生机制却无人问津。既然没有具有意义的历史，所以没有必要用它来解释自己或他人的行为。行动的目的和准则、接受这些目的和准则的根据和动机，以及我们称之为"传统

的"信念、惯例和制度重复出现的倾向，往往都被认为是不成问题的问题。社会科学各分支在理论上越发达，就越不注意社会中的传统因素。

我们可以从现代社会学的历史中注意到一些轻视过去的有趣事例。帕累托(Pareto)① 在讨论"聚集体持久性"的"剩余物"时，提到了可以引入讨论传统问题的时间参照物，但他只用了一个描述性的物理学比喻一笔带过。在W. I. 托马斯(W. I. Thomas)② 和弗罗里安·兹纳涅茨基 (Florian Znanieki)③ 提出的四个愿望中，"安全愿望"与"新经验愿望"形成对照，但是"安全愿望"被否定地解释为人们只希望将来也生活在与现在同样的环境中。没有人认为有必要去解释过去的惯例和设制的持久性。马克斯·韦伯对"有意义的"行为作了四种分类，它确实为人们之依恋过去的行为规范提供了一个不确定的位置。韦伯本人似乎把"传统行为"分解为反射式习惯行为和理想取向的行为，其结果是取消了时间向度。我和帕森斯(Parsons)④ 教授曾对韦伯的思想做过较为系统的阐述，但是我们却没有借此机会去澄清传统性这一问题⑤。

社会科学家既避而不谈传统，又求助于"历史因素"以避免在理论解释中完全遗漏传统。这样，他们把传统当作是某种剩余范畴，是引起知识界不安的东西，因此，须加以剔除。

传统如此重要，其影响如此之大，以致人们不可能完全将它

① 帕累托(1848—1923)，意大利经济学家，社会学家，哲学家。——译注
② 托马斯(1863—1947)，美国社会学家和社会心理学家。——译注
③ 兹纳涅茨基(1882—1958)，美国社会学家。——译注
④ 帕森斯(1902—?)，美国著名社会学家。——译注
⑤ 参见T. 帕森斯和E. 希尔斯编辑的《一般行为理论》中"价值、动机和行为系统"一文(剑桥大学1951年)。第63—109页。

忽略掉。社会科学家深知，生物有机体不能产生普通人所具有的如此庞大的知识和技能系统。他们也知道，不能以他们经常用来解释成人行为的“利害关系”或“权力欲”，去解释人类是如何获得这种系统的。社会心理学家和社会学家的确研究“语言技能的习得”和“社会化”问题，正象他们也都曾经研究“同化”，而人类学家一直在研究“文化”一样。他们的传统责成他们去研究“社会化”、“文化涵化”以及一些类似现象。尽管大多数当代社会科学家对他们自己社会中的文化现象并无好感，但是，他们同样厌恶认为人类的行为可能是由生物和遗传因素决定的看法。在很长一段时间里，社会学家用“社会力量”决定着人类的行为这样的论点来证明自己学科的存在。他们还把现存传统归作社会力量。当社会学和社会心理学变得越来越科学，在理论上越来越系统化时，人们便逐渐不去理会传统了。然而，婴儿的一无所知是不可回避的事实；同样不可回避的事实是，成人具备了技能、知识和观念，而这些不完全是他们从经验中学来的，也不是单凭理性设计出来的，也不是成长着的生物有机体的突现特征。这一事实不容忽视。所以，人们必须承认，技能、知识和观念是后天获得的，并必须对之加以研究。这样，对一部分传统的研究在一定程度上汇入了当代社会科学，而这只是出现在习得过程中的那部分传统；它内容狭小，仅仅囿于代与代之间的关系。这些传统在“社会化”或“同化”的过程中代代相传，人们并没有把它们看作是由互相联系着的各部分组成的更大范型当中的一部分（这不适用于“语言习得”的研究）。

社会学家之忽视传统有着各式各样的原因。某些原因来自于人们对社会科学所抱的普遍文化趣味（the general taste of

性化进程中被消灭；人们保持传统只是出于非理性的畏惧，否则人们就会偏离正确的行为。

尤其是在第二次世界大战以后的一个时期中，社会科学家决心要使他们的学科科学化，避免感情用事，避免不能被"操作"的模糊概念；他们也是贫乏的教育体制的受害者。他们很清楚，文化并不起源于"生物性"的因素，所以，他们下结论说，它一定起源于"心理性"因素，而随后进行的"民族性格"研究便带有个性心理分析理论的标记。文化研究的结构主义方法亦受到类似倾向的局限，这就是，把复杂的象征符号建构还原为基本心理范型。老式的人种学者和历史学家较注重传统的力量，部分是因为他们研究的是距今日西方社会十分遥远的社会，在那里，讨论传统仿佛属于禁忌之列。然而总的来说，历史学家和人类学家没有反思传统。他们愈是接近当前社会，便愈是看不到传统的影响，从而更容易落入当代社会科学的套套。传统性作为种种信仰、行为和制度的特征，便溶解成了其它事物。①

推崇个体性和现时体验

在过去的一个世纪里，还有另一个，也许是更为深刻的思想运动一直妨碍着人们去接受传统的东西。这就是人们形而上学地惧怕被异己之物所累。人们相信，每个人都有一个富有潜力的个性，它寻找着实现的机会，但却为社会强加的规范、信仰和

① 科尔逊（Colson）教授在他最近的一部著作中断言，在东非社会中所谓的传统法律，事实上是殖民地行政官员的创造；他们希望规定一个社会生活领域，在这个领域中，本地的司法权力能够担负起职责。参见E. 科尔逊：《传统和契约：秩序的问题》（芝加哥：1974年），第77—87页。

社会角色所束缚。这种信仰与一种情绪相呼应。近来，"确立自己的身份"、"发现自己"，或"发现自己究竟是什么人"，被人们以一种更为流行，或庸俗的形式看作为是个人的首要责任。一些专论英国大学生教育的作者说，大学是年轻人得以"发现自己"的场所。他们提出，自我的本来状态与家庭、小学和中学以及大学这些教育机构强加给人们的累赘之物截然不同。他们的意思是，"忠实于自我"就是去发掘隐藏在未受污染的自我中的东西，即未受前辈相传下来的累积知识、规范和理想侵害的自我。

最新的寻找真实自我的绝妙手段不是通过冥想去获得，而是任冲动露于言表，并去身体力行。这可回溯到18、19世纪的浪漫主义。19世纪末，人们认识到，"人为的习俗"和残害心灵的维多利亚道德约束都是站不住脚的；而"肯定生命"的要求与这种认识相辅而行。埃伦·凯伊(Ellen Key)① 宣告了"孩子的世纪"的诞生；弗洛伊德派的心理分析学提出要冲破超我的控制；詹姆斯·乔伊斯(James Joyce)② 领导了把小说家的想象力从19世纪小说的原则下解放出来的运动；D.H.劳伦斯(D. H. Lawrance)③ 则提议要满足性冲动——这些都是时代精神伟大运动的几个方面，是与传统所维持的习俗和道德对着干的。而对理性的批评，传统保持沉默，这就削弱了它的地位。传统的崩溃为个体性的兴盛铺平了道路。

近来，人们对世界的认识又有了另一个变化，它愈加削弱了传统的影响。这就是，人们对现存事物的兴趣增加了。当然，所

① E.凯伊(1849—1926)，瑞典男女平等主义者，作家。——译注
② J.乔伊斯(1832—1941)，爱尔兰作家。——译注
③ D.H.劳伦斯(1885—1930)，英国小说家。——译注

有的人都关心事情的现在状态，包括他们自己的事务和境况。这是毫无疑问的。然而，人们还增加了对世界各地的同时代事物的兴趣；以享乐主义态度全神贯注于个人寿命，关注在此期间发生的事件，似乎与此有关。这也许是个人的生存信心被削弱的结果，也可能是由于人们对感官享受更为敏感了，在智识上更为活跃了，而且在最近几十年中，随着教育的普及、生活水平的提高，以及大量的报纸、电台、图片和电视传播，他们对当代事件有了更为充分的了解。

3. 传统的涵义

代代相传的事物

传统意味着许多事物。就其最明显、最基本的意义来看，它的涵义仅只是世代相传的东西（traditum），即任何从过去延传至今或相传至今的东西。它不说明人们相传什么，相传之事物的特定组合如何，或者它是一种物质实体还是一种文化建构；它也不说明它已被相传多久，以何种方式相传，是口头的还是书面的。人们在创造、描述和接受它时进行了理性思考，但是，他们在何种程度上进行理性思考与它是否是传统毫不相干。如此理解的传统概念，没有说明传统的真实性是否具备了可被接受的证据，人们是否在它还未成立的条件下就接受了它。人们可能不知其作者或创造者姓甚名谁，也可能将其归功于有姓名可查证的人，但是，它是传统这一点却不会因此而变化。决定性的标准是，它是人类行为、思想和想象的产物，并且被代代相传。

代代相传在逻辑上并不必然会引出规范性的和强制性的命

题。有些东西从过去留传至今，但是，人们没有必要因此而认为他们应该接受、赞同、实施或吸收这些东西。

传统——代代相传的事物——包括物质实体，包括人们对各种事物的信仰，关于人和事件的形象，也包括惯例和制度。它可以是建筑物、纪念碑、景物、雕塑、绘画、书籍、工具和机器。它涵括一个特定时期内某个社会所拥有的一切事物，而这一切在其拥有者发现它们之前已经存在。它们不完全是外部世界物理过程的产物，也不仅仅是生态和生理需要的结果。最近重版的英译本《伊利亚特》是 traditum；巴特农神庙也是 traditum。

就人的行动所组成的惯例和制度而言，世代相传的并不是特定的、具体的行动；这是不可能的。一行动一旦完成，它就不再存在。人类行动转瞬即逝。它们持续的时间不会超过实际完成它们所需要的时间；一旦完成，它们便不复存在。可以世代相传的部分是行动所隐含或外显的范型和关于行动的形象，以及要求、建议、控制、允许或者禁止重新确立这些行动范型的信仰。个别的行动和一系列复合行动所留下的，是以后行动的条件、记忆中的形象、关于这些行动的真实记载，以及在一定条件下，将来行动的规范性先例和规定。仍然实行着的古老风俗或一个长期使用的词组是传统，就象人们所接受的关于一个历史时代或一个历史人物的形象同样是传统一样。那些接受传统的人不必把它叫做传统；对他们来说，接受这种传统是不言而喻的。这一传统与他们的任何其它行动和信仰一样生动且富有生命力。它是现存的过去，但它又与任何新事物一样，是现在的一部分。

我们所说的传统有示范者，或者监护人。traditum 是已经相传下来的，或正在被传下去的东西。它是人们在过去创造、践

行或信仰的某种事物，或者说，人们相信它曾经存在，曾经被实行或被人们所信仰。要成为 Traditum，并不意味着，那些感受到传统并接受传统的人是因为传统在过去真的存在过才接受它的。Tradita① 可能成为人们热烈依恋过去的对象，因为在传统中可以找到过去。人们会把传统当做理所当然的东西加以接受，并认为去实行或去相信传统是人们该做的唯一合理之事。

相传事物的同一性

一幅画会褪色变质，文化的破坏者和非法修改者也会破坏或改动它；然而，在相传过程中，它仍然保持原样；同样，一部确认了的——一个极成问题的概念——文学作品或宗教文本，经过无数次翻印再版，也仍然保持原样。但是，无论是特定时期内的读者，还是不同时期内的读者，都会对这一作品作出不同的解释。明文规定的或隐含于行为范型中的行为规则、关于灵魂的信仰、关于善行的哲学概念，这些东西在代代相传的过程中不会完全保持其同一性。每一件绘画作品或雕塑作品的确可以维持原貌，然而，它们表现的艺术风格却会在相传中变更。

一连串象征符号和形象被人们继承之后都发生了变化。人们对所接受的传统进行解释，因此，这些符号和形象在其延传过程中就起了变化；同样，它们在被人们接受之后也会改变其原貌。这种传统的延传变体链（chain of transmitted variants of a tradition）也被称作传统，如“柏拉图传统”或“康德传统”。作为时间链，传统是围绕被接受和相传的主题的一系列变体。这

① Tradita 系 traditum 的复数形式。——译注

些变体间的联系在于它们的共同主题，在于其表现出什么和偏离什么的相近性，在于它们同出一源。

即使只经过三代人这样短暂的延传，传统也很可能经历某些变化。它的基本因素保存了下来，并与其它起了变化的因素相结合，但是，使其成为传统的是，被认为是基本因素的东西，在一个外部观察者看来，在延传和承袭的相继阶段或历程中基本上保持着同一性。一个传统的继承人很少能够对他们的传统链的长度做出适当的判断。马克思主义社会主义者认为，他们与“乌托邦”社会主义者之间隔着一条鸿沟；而外部观察者却能看出许多相同之处，以及它们之间的亲缘关系。科学化学的后期研究者无视科学化学的传统和炼金术传统之间的关系，也没有看到两者的同源点。

相反的情况是，传统可能经历极大的变化，但它的接受者却会认为重要的方面都未改变。他们所体验到的毋宁说是与传统的先前继承者之间的沿袭关系，而在相继的两代人中，传统的变化小得无法察觉，因而没能引起重视。

与一个传统的先前接受者的认同和亲缘意识，同实际接受一种传统是两码事。有时认同意识和亲缘意识同时并存，有时分别存在。亲缘意识或连续意识就是与绵延不断的辈代之链“相连结”的意识；辈代链中的几代人具有相同的重要特质。这个辈代链的成员所体验到的认同意识包容了“所有”推想出来的各代成员，他们都可以被视为这种延续至今的传统的继承者。认同意识和连续意识并不要求有一个为外部观察者承认的传统的同一性。

traditum 经过了一代又一代的接受者，它也许已在多方面

改变了其最初面貌，但是，它的监护者认为，一些重要方面并没有改变。尽管罗马教会的教义几经更改，但是，其信仰的核心特征却始终如一。一个机构可能有始终如一的法人人格、地域位置、名称、活动种类和活动方式，它的任何一代成员可能对其先前形象有着始终如一的认识。① 使用一个不变的名称增强了认同意识。一个集体与其早先状态的认同使稳定的 traditum 更易于被延传和被继承。但是，认同意识既不能保证这一点，也不是延传过程所不可或缺的因素。传统依靠自身是不能自我再生或自我完善的。只有活着的、求知的和有欲求的人类才能制定、重新制定和更改传统。传统之所以会发展，是因为那些获得并且继承了传统的人，希望创造出更真实、更完善，或更便利的东西。传统会失去它们的拥护者，从这一意义上来说，传统可能退化，因为它们的承袭者不再沿用它们了；或者因为，那些曾经继承、修定和扩充它们的人现在偏向于选择其它的行为方式；或者因为，新一代人找到了其它的信仰传统，或者，根据他们所接受的标准，他们发现某些较新的信仰更能被人接受。

传统的持续性

一种范型要被延传和继承多长时间，才能作为一个持续的实体被看作是传统呢？我们不可能对这一问题作出令人满意的回答。如果一种信仰在形成后立刻被摒弃，如果其创始人或倡导者提出或身体力行这种信仰，但却没有人接受它，那么它就显然不是传统。如果一种信仰或惯例“流行”了起来，然而仅存活

① 罗森布赐 (Karl Rothenbücher)：《关于历史事物的知识》(图宾根，1926 年)，第 12 页。

了很短的时间，那么，它也不能成为传统，虽然在其核心部分包含了作为传统本质的延传范型，即从倡导者到接受者这样的过程。它至少要持续三代人——无论长短——才能成为传统。

世代的概念是表示传统持续性的一种方式。这一方式不太精确，因为世代本身长短不一，而且边界也模糊。以一所学校为例，因为学生在那里学习4年，一代就只4年之长。一个传统，例如，谈论教师的方式，或一种游戏的玩法，用年数计算，也许是很短暂的，但是，对其接受者来说，它可能是一种"老传统"。一旦在10年或15年内经历了从两年级学生到一年级学生这样10或15次的延传，在其继承者看来，它就是"自古有之的了"。世代越长，traditum 要形成传统链所需要的时间跨度也越长。那么，需要多长时间呢？这是一个学术问题，很难作出令人满意的回答，而且也无需回答，只需要说，信仰或行动范型要成为传统，至少需要三代人的两次延传。

短时期内的时尚可能仅是一代人的惯例或信仰，比方说在15至20年之间。同代人或同一年龄组的人可能会在许多年内保持特定的信仰或惯例，但是，其后另一个年龄组的人却可能会拒绝接受它们。一代人接受某种信仰或惯例可能只有一年甚或一个季度，也可能为几代不同的然而是共存的人所接受，但时间很短暂。持续的短暂性是时尚的特征。时尚和传统都呈现出一种范型，并且能为他人所接受；但是，只要持续时间不超过一代人，即使持续时间为整个一代，时尚也不是传统。许多时尚还不能持续那么长时间。时尚寿命短暂，必须较快地在大多数人中找到它的接受者；而传统因为寿命较长可以慢慢发展。开始是时尚的东西会转变为传统。传统和时尚之间边界模

糊；要划定它们的边界，只能是武断的，而且是无法实施的。然而，尽管边界模糊，差异却实际存在。

一个传统链能以某种形式延续很长时间。一神教传统至今已持续了2500到3000年之久；公民身份传统已持续了大约2000年之久；基督教传统已有将近2000年的历史；自由派传统已有几个世纪的历史；马克思主义传统也有130多年的历史；艺术和文学中的“现代主义”传统持续时间与马克思主义传统相同或略长于马克思主义传统。一些制度有称号，有人们推测出来的创建年代，还有知名知姓的创建者，但是，人们却常常很难确定它们始于何时。这不仅仅是因为缺乏历史记录，而且因为它们的产生是一个逐渐发展的过程。要断定信仰或行动范型的传统链之源头何在，就更困难了。

传统的实质

几乎任何实质性内容都能够成为传统。人类所成就的所有精神范型，所有的信仰或思维范型，所有已形成的社会关系范型，所有的技术惯例，以及所有的物质制品或自然物质，在延传过程中，都可以成为延传对象，成为传统。

在罗马法中，traditio[①]是转移私人财产拥有权的一种方式。无论其实质内容和制度背景是什么，传统就是历经延传而持久存在或一再出现的东西。它包括了人们口头和用文字延传的信仰，它包括世俗的和宗教的信仰，它包括人们用推理的方法，用井井有条的和理论控制的知识程序获得的信仰，以及人们

① 拉丁文，英文中的tradition（传统）即源于此词。——译注

不加思索就接受下来的信仰；它包括人们视为神示的信仰，以及对这些信仰的解释；它包括由经验形成的信仰和通过逻辑演绎形成的信仰。

人们常把诸如《旧约全书》首五卷、《福音书》和《可兰经》之类的圣经与对它们的诠释区分开来；例如，《犹太教法典》、基督教教父们的著作、《可兰经》注解和关于穆罕默德追随者传说的记录，就是围绕这些圣经发展起来的诠释。无名作者关于经文中主要人物——基督、摩西、穆罕默德和佛佗——添枝加叶的故事也是 tradita。人们常常把后一类诠释叫做“传统”，这是为了将其区别于神示的或权威性的圣经，而这些传统只是围绕这些圣经形成的。圣经和传统在此对应于原始经文和由此衍生出来的诠释。当特兰托会议(the council of trent) 宣布，《圣经》和《圣经》注解的传统同样具有权威性时，它所持的就是这一观点。

按照我在本书中所持的观点，原始经文和对其所做的诠释都是传统。物质的制品——手稿——是传统。圣典本身也是传统。这种“传统”就是对经文积累起来的理解；没有诠释，经文将只是一种物件。经文的神圣性使其与众不同，但若没有诠释，经文便毫无意义。然而，据认为使圣典成其为圣典的诠释有别于经文。荷马、维吉尔、莎士比亚和但丁，这些文学家的著作也有相似的情况；围绕这些著作形成了大量的诠释。手稿和记载经文的印刷书籍，经文和对经文的诠释均属传统。荷马、维吉尔、莎士比亚和但丁的作品也是文学体裁传统的根基所在，也是人们对生活的诠释的根基所在。来自于这些作品的人物形象、主题和措词形成了附属传统。

在“传统”一词的许多用法中，对传统的实质内容形成了多

民俗学的创立者认为，在这些阶层中，有一些深刻的心理过程在起作用，但是，这种心理过程在理性文明的发展进程中丧失了；他们还认为，这些心理过程的作用所产生的结果由“传统传递”，这就是说，这种传递是口头的，不知其作者的，是利用实例的，而这种代代相传的东西变化甚微，实际上在相当长的时间内明显地保持着原样。①

通俗文化亦属于传统范畴，富有想象力的通俗文化作品的作者多半是无名氏；某些学者称这些作品为无意识集体过程中的非个人产物。按照民俗学对传统的解释，在延传和继承“传统的”作品、信仰、行为范型、制度规则和设制的过程中，理性推理能力只起了很小的作用。传统被说成是在绝对的权威保护下进行延传的；人们把传统呈现出来时的教条方式说成是传统的典型特征。在此，民俗学关于传统的概念与启蒙运动时代对于传统的理性批判是一致的。②传递者和继承者的懵懵懂懂也被说成是传统的典型特征。③死记硬背是获得这类传统的另一特有模式。由传统延传下来的信仰被说成是没有理性内容或只有最低限度的理性内容；传统的呈现和继承的模式亦是如此。大多数信仰没有实证证据。传统的非理性内容与其教条的呈现方式相关联，而恭顺地接受传统则与权威规定和死记硬背的接受方式密不可分。

---

① 参见伯克(Peter Burke)：《早期现代欧洲的通俗文化》(伦敦，1978年)，尤其第113—148页。

② 哈泽德：《十八世纪欧洲思想》和凡杜里(Venturi)：《欧洲启蒙运动》。

③ 阿克顿(H. B. Acton)：《传统和某些其他行为的形式》，载于《亚里士多德学会论文汇编》，第53卷。本卷登载了于1952—1953年召开的第74次会议上宣读的论文，第1--28页。

在19世纪，启蒙运动的观点威胁着基督教信仰，使其面临解体的危机。针对这种情况，有人争辩说，要凭信仰来接受基督教传统的权威性，这种传统包含在《圣经》、教父们的诠释以及历次宗教会议和罗马天主教的等级制度之中。从博纳尔（Bonald）①开始，一大批学人竭力鼓吹这种"传统主义"的学说。

传统社会

20世纪上半叶，人们对于现代文明的憎恶达到了前所未有的地步。这一文明是科学的、理性的、个人主义的，也是享乐主义的；人们对资产阶级社会的责难之一是，资产阶级社会使人类"脱离"了赋予存在以意义的秩序。传统被说成是那种秩序的组成部分。人们断言，传统是秩序的保证，是文明质量的保证。②

抽象原则的理性建构以及它们在明确限定的行动、观察和分析中的运用，被视为实质性传统的对立面，也是传统的沟通模式以及信仰和行动的传统组织方式的对立面。一个按照连续的共同传统而生存的社会之形象，可以用来部分地澄清传统的和非传统的文化和制度之间存在着的某些真实差异，因此是有用的。然而，这种形象总的来说并不利于更好地理解传统的范围和界限。

有些作者把现代资产阶级社会出现之前的大多数社会描绘成受传统统治的社会，然而实际上没有一个社会是这样的。那时人们接受传统（作为社会秩序、优良品行和正义的保证）的规

① L. De. 博纳尔（1754—1840），法国哲学家。——译注

② 这是个现代思想的重大主题。滕尼斯、齐美尔、施本格勒、舍勒、巴雷斯（Barrès）、柏格森、维尔（Weil）、吉尔（Gill）、切斯特顿、托尼、艾略特、亨利·亚当斯、门福德（Mumford）这些大大小小的人物，都以各种方式暗示，在毁灭性的现代社会来临之前，人类都曾经生活在连续不断的传统状态中。

横还不如近几个世纪的西方社会接受传统的规模。统治者总是贪得无厌，战争残酷无情，教士们常常并不具备高尚的品德，暴力事件和狂热运动一再爆发。总之，“传统社会”并不比另一些社会更受道德的支配，在这后一种社会中，人们认为，传统阻碍了进步，只要可能就必须废弃之。

我们看到，在过去的许多社会中，过去的成就以及作为行为指导的因袭信仰更受到人们的推崇，而这在上两个世纪的西方社会中却不多见；这种情况可能是属实的。过去较之现在，在法律、文学、政治和宗教中多少都更加普遍地存在这样一种信念，即过去的行为、惯例和信仰是有其存在的根据的。那时，无论是因为神祇或时代精神，还是出于人们的经验或对祖先的崇敬，或是仅仅因为这些东西已经存在并且“行之有效”，人类常常有意识地尊重他们从过去所继承来的事物，并因而用以指导自己的行为。

这些社会常常处在激烈的冲突之中，这些冲突发生在家族和部落之间，发生在追逐最高权力地位和名声的竞争者之间；诗人们企图写出空前的诗篇，他们因别具一格而受人尊敬，并且把他们与同代人区分了开来，又使他们享有与昔日受人推崇的诗人同样高的地位；哲学家和科学家企图作出新发现，并且用前人未达到的精确度和说服力来辨识真理。工匠发明和改进了材料加工方式。商人计算着他们面临的多种选择之相对优越性。农民们涌入城市，或为士兵或盗贼。有时他们举行农民起义，烧屋焚宅，抢劫掠夺，强奸妇女。尽管如此，那些社会的成员仍然拥护并称赞那些陈旧惯例。面当做出了前所未有的举动时，他们要么否认这种举动的新颖之处，要么宣称他们得益于遵从前

的观察和逻辑所证实的东西；另一方面则是世传的信仰，人们之所以将其奉为信仰，是因为它们过去就是信仰；而且这些信仰从未经过理性和科学的检验。这两方面形成了鲜明的对照。虽然还有大批荆棘需加清除，启蒙运动和 19 世纪自由派科学主义思潮中的伟大人物则已信心十足地希冀着，总有一天这片土地会被清扫干净。到那时，理性和科学知识将一统天下，人类再也不受传统的奴役。

在西方各社会之中和之间，启蒙运动的观点愈来愈广泛地传播开来，在 20 世纪，又在非西方社会中蔓延。然而，启蒙运动的观点在任何社会中都未取得全面胜利，即使是在最科学的社会中也是如此。它所取得的胜利也是有代价的。这一代价不仅是它毁弃了曾一度被实质性传统、基督教信仰以及对于祖先的孝敬、对家庭和其它机构中的权威的尊敬所占据的大部分领域。这毕竟是他们的目的，代价也是由他们的对手来偿付的。然而，除此之外，还有一部分代价则由胜利者自己偿付。这部分代价包括"自身也成为传统"。另一部分代价是，他们头痛地发现了许多出乎意料的困难。我在此要讨论的问题是"自身也成为传统"这一代价。

每个人并非通过创造而获得这些理性和科学方法之范型的。这些范型多半是延传下来的。它们可能是理性地延传下来的，这就是说，通过阐明和论证原理，并且借助于它们的应用规则而延传下来的。但是，它们可以被理性地论证这一事实，并没有减少它们的传统性。虽然如此，并非所有有关这些原理和规则的事物都是通过抽象说明，甚或独特的逻辑和经验证明而延传下来的。那些弦外之音（overtones）、"不言而喻的知识（ta-

cit Knowledge)"成分，以及洞见之类不宜应用原理和规则的东西，是不能以明确的言语进行传授的，而要通过内心联想，通过对动作执行者的典型行为的移情来获得。就传统的延传具有"无意识"因素而言，科学和理性本身也免不了"无意识"成分。微妙的技巧和精微的理解产生于体验和分析；各代科学家通过他们相继的体验和分析而获得了前人所取得的成就；这些体验和分析的成果则代代相传。许多成果要经过严格的理性检验和细致的阐述。但是，并不是所有的延传和继承之物都要经过类似的过程。它们当中的一部分无法阐明，然而，它们还是照样被延传和继承。理性的科学传统之所以能有效地进行延传，是因为人们继承和掌握了其未阐明部分。继承者不但继承了明确阐明的部分，而且继承了未阐明部分，由此形成了他们的思想。系统化了的和经理性推理的东西传递给了未成熟的继承者，构成了他们的知识内容，启发和塑造了他们尚未成形的理性；这样，他就能去获得不成系统的和未阐明的东西了。

理性和科学知识纲领的发展必然会演成深厚的传统。人们对于理性和科学之力量的信任已成为一种传统；他们毫不置疑地接受这一传统，就象他们早先相信犹太-基督教对人类的起源和生存意义所作的解释那样。当然，地质学、考古学和天文学中的新发现不断地在涌现，各种理论又将零星的证据综合了起来，而这些理论如若没有严格的理性活动便无法形成。但对于那些并未做出上述发现的大众来说，那些科学结果便成了类似于任何实质性传统的传统。就是发现者也是从传统出发；这些传统由过去的发现结果和科学发现的基本精神所构成；而这种科学精神本身就是传统。

后来的研究者所继承、弘扬和依据的理性分析和科学观察的结果，以及科学发现的基本精神，形成了上述元级传统。围绕着这些元级传统，有一种晦暗的科学主义传统，它把科学知识和科学态度看作是救世的力量。这种四处泛滥的科学主义传统之所以能得到其继承者的支持，只不过是因为农业和医学方面的技术成就以及科学和科学家的普遍威望。如同习惯法中的任何先例一样，人们对于这一传统的支持也已成为惯例。

为了人类的权益，理性传统已经成了实质性传统的主要对抗者。它成了进步主义观点的核心内容。在本世纪中，它支持了那些除了同样敌视实质性传统外，与理性和科学毫不相干的传统，并认为它们是合理的。这些传统包括：放宽对性活动的约束、自由表现冲动、缩小父母的权威和放松对子女的管教、确立上下级之间的平等、宽容犯罪，以及推崇科学"治理社会问题"的方法和"理性管理社会"。这些并不是由每一个继承者以理性和科学方法重新得出的新玩意，但是，它们与后者一样嫌恶实质性传统。

这第三种理性传统的某些支持者认为，这一传统即使不是不证自明的，也是"自然的"。这一观点显然站不住脚；如果说对实质性传统的敌视和漠不关心是"自然的"，那么，实质性传统也同样是"自然的"。有种信仰认为，每一种制度和惯例必须根据理性原理来建构；平等为善，不平等为恶；善必须以实用性作为标准；约束情感冲动是件坏事，而欲望的满足则是件好事。这种信仰可能会得到相对理性的论点的支持，但是，它们并不是由理性论点创造出来的；即使如此，它们也不是由其大多数拥护者理性地发明的。与构成传统主义观点的信条一样，它们属于"古已有

之"的传统。"古已有之"便赋予它们绝对的不证自明性。这种绝对的不证自明性使它们得以继续存在。① 如果这些信仰不是作为大量积累起来的具体观念和普遍取向业已存在，那么，对其支持者来说，这种不证自明性可能就不存在了。

传统中的规范因素

传授给人们的任何信仰传统，总有其固有的规范因素；发扬传统的意图，就是要人们去肯定它，接受它。然而，并非所有的传统都明确地具有规范性。许多传统明显地是事实性和描述性的。如果有个传统断定，某个宗教的奠基者在荒野里消失了四十天——无论是否有明文证据，那么，它就是一种事实性传统。在一个村庄里，人们长期来一直接受一个谣传：一位早已死去的监狱长曾经在18世纪不得不辞去职务，因为他在一场牌局中欺骗了他的同事。这也是事实性传统。除了被说成是真的，并要人们去接受它以外，这个传统不含有其它规范性暗示。不过它确实含有贬低富人和权势者的弦外之音。

科学和学术命题一经阐明，便具有了这种"事实规范性"(factually normative)的特征。它们的断言体现了如数学或化学命题那样的正确信仰，因此设定了它们的正确性，并且要人们去接受它们。这是任何信仰传统最低限度的规范性。除此之外，还有许多显而易见的事实性传统，比如，"小洞不补大洞吃苦"，"吃一堑长一智"，这样的传统不仅意在要人们承认它们的事实正确性，而且意在指导人们的行为。大多数信仰传统在这一意

① 《包法利夫人》中自命不凡的药剂师M. 赫麦就是这种理性传统的典型。

义上是规范性的，就是说，除了它们的事实正确性必须被承认之外，它们的意图是影响接受它们的大众的行为。

传统宝库中的文学作品常常既包含文学形式和风格，又包含规范意图；它们赞扬某一类设制和观念，而企图揭示另一类的错误。包含在文学作品中的道德评判常常引起广泛的社会后果。思考一下例如《蔡尔德·哈罗德》(Childe Harold)，或《恶之花》(Les Fleurs du Mal)之类的作品。文学作品还能在另一意义上具有规范意义。被称作经典的作品在文学和艺术领域内具有规范性效果；它们为以后的作家和艺术家立志以求的东西提供了典范。

因此，传统远不止是相继的几代人之间相似的信仰、惯例、制度和作品在统计学上频繁的重现。重现是规范性效果——有时则是规范性意图——的后果，是人们表现和接受规范性传统的后果。正是这种规范性的延传，将逝去的一代与活着的一代联结在社会的根本结构之中。

人们一般认为，社会的内聚力是一种时间上的特殊运动的特征，是活着的社会成员之间的内聚力。老年社会成员将他们从前辈那里所继承的信仰和范型传授给年轻的社会成员。这样，死去的人仍发挥着巨大的影响力，他们行使着传统的批评者所称的"死人的支配权"。死者成了活人的依恋对象，但是，更为重要的是，他们的作品和包含在他们的惯例之中的规范，影响着他们毫不相识的后代的行为。传统的规范性是惯性力量，在其支配下，社会长期保持着特定形式。

在艺术和文学中，衡量质量的标准与时间的长短没有密切联系。尽管有各种选择标准，过时与否却不是其中之一。对科学和学术来说，时间的流逝是废弃旧物的缘由；因此，一度具有很高价值的科学和学术著作，因为人们对它们的范型进行了处理和修改、扩充和区分而失去了原有价值。这样，曾给后来的传统打上了印记的作品被打入了冷宫，但是，它们的基本内容已被吸收，并充满了活力。艺术和文学作品则不然。如果它们在自己的时代就不属上乘作品，那么它们就会湮没，在大多数情况下，永远不为人知。但也有例外，有些作品一开始被人们错误地评判，任其湮没，后来却被重新发掘，成为被人们大量承袭的积存中的一部分。

在任何时期的任何社会中都存在着各种各样的传统，它们或者与人们的关注对象有关，或者是各个活动领域里所奉行的传统。人们沿袭一个传统——接受它、遵奉它并拥护它——所采取的形式可能各不相同。某些沿袭者所沿袭的东西比他人更多、更明确。另一些沿袭者则仅仅从传统那里获得最为一般的倾向。即使对于"同一"个传统，也不仅仅存在着分化程度和专门程度不同的沿袭，而且，还有实质上的不同解释和重点。

6. 传统和非传统的交织

传统力量的局限

没有一个社会中人们可以完全受传统支配而生活；社会得以存在下去，也不仅仅是因为它有物体、信仰和范型的积存。人类在生活中有许多亟待处理的事情；每一个人都面临着一些任

务，但没有现成的对付之策，即使有解决方法，也总不能尽如人意。对大多数人来说，尊重传统并非是他们主要的关心对象；在任何社会中，只有很少的人——大约只有宫廷和外交部的礼宾司官员，以及一些守旧者——才会把严格遵循传统视为主要任务。大多数成年人为生活所迫，为扶养他们养育的后代而工作。

在19和20世纪初，人们的闲暇活动千篇一律，十分枯燥，许多人极力逃避这种单调的活动。现在，人们收听"最新最轰动的新闻"，收看那些由崇尚"创造性"和刻意标新立异的作家创作的电视节目。他们读报、看电视、收听"新闻"广播，因为他们想了解贫穷的和文化程度不高的社会不可能了解到的最新事件；记者们希望将"新"东西昭示于众，他们害怕读者和听众会因为阅读和收听同一事件的相同报道而厌烦。厌烦常规和职业自豪都要求新闻必需具有新颖性。

宗教界被认为是传统的堡垒，在那里，宗教仪式仍然存在，人们仍然固守旧物。然而，这一领域里也一直存在着革新的紧迫需要。教会内部不断出现新问题；新的教派成立了起来；人们对基督教权威的态度也有了新的变化；新的教义四处散播；新的《圣经》译本和新的诠释问世了；新的教义公布了；各种新的礼拜形式出现了；宗教势力与世俗势力达成了新的安排。在近几十年里，甚至在最为传统的机构——罗马天主教会——中，人们也不遗余力地寻求着信仰和礼拜仪式的新形式，以适合"现时代"，并且"与现代科学知识保持一致"。确实，巨大的变化已经发生。

在教育界，甚至在古典著作的上升时期，希腊语就代替了作为主要课目的拉丁语；被广为研读的古典作家的重要性在学校的课程表上或突出了，或降低了。现在，人们更为强调的是，鼓

励学生开发创造潜力。自发性、发现"真正的自我"、确立"自我的认同"，这些东西现在常被人们提出来作为教育的目的；人们这样做，意在与传统的规则和观念彻底决裂。然而，在这些向传统发难的行动以目前这样的规模开始之前，教育就已经历了变化。针对从五光十色的文化传统中应该吸取什么这一问题，人们形成了新的观念。生活的沉浮和意外事件使人们的行为和信仰从未完全受制于传统。农民们不得不在极为不利和不可预测的环境中苦苦奋斗，生产庄稼。他们要播种，要收成，要维持生活，还要把剩余产品卖出去，或拿去满足地主或封建领主的要求。物品的短缺对于传统始终是一种压力。工匠们必需生产他们在市场上卖得出去的产品，而市场上的产品品种、价格和货物的质量都在不断地变化，买主的趣味也在变化。商人们奔走四方，竭力将买来的货物转手卖出，以此获得利润；他们的市场也在变化，因此，他们必需寻找新产品，寻找出售这些产品的新买主。放债人企图在他们贷出的钱上获得最大利润；而借债人却常常无力偿还。有一些传统专门对付与传统的期待不相一致的事件，但是，它们并不总是见效。

国王和王子竭力维护他们统治臣民的权威，防范教士和贵族损害王室的利益。他们不得不奋力保护自己，免受其他统治者的支配；他们试图将权势扩展到空前的范围。他们必须从哀怨的臣民那里获得税收，以维持一种与他们的权势相吻合的生活方式，并用以偿付战争费用。尽管统治者坚持他们的权威的传统合法性，他们还是常常被迫背离传统。哲人和神学家相互之间争论不休，各个都提出前人从未提出过的论点，以更有效地对付那些难以对付的议论或论点，企图确立自己观点的最高真

理地位。现代社会和文化的出现进一步促使人们去挣脱传统的信仰和行为范型的束缚。

政治家们不断地努力去获得或保持显赫的职位；他们竭力说服可能的和已有的支持者支持他们竞选，告诉他们只有这样做才是正确的和有利的。文人墨客比以往更加努力地创作能表达他们对世界的认识和判断的著作与诗歌；美学标准和体现这些标准的感受力塑造了他们用来写作的语言形式。生意人与以往一样，而且在更大的规模上，经济地合理运用资源，以寻求最大利润。他们更为合理、更为细致地计算使用资源的不同方法所需要的费用和可能获得的利益。更多的科学家用更加严格而系统的方法，力图发现和解决前人未发现，或者发现了但尚未解决的新问题。他们不断创立新假设，寻找去做新观察的新技术。他们都探究棘手的现实问题，例如，原材料、机器、其它民族的人、实验室标本、或自然事件；他们的行为并不总是与传统的期待相一致，不管这些传统期待是来自科学课本还是来自长者的传授。要对付这些问题，就要超越传统规则和观念。努力达到迄今尚未实现的目的，寻求新目标，从某种意义上来说，就是背离传统标准；这种努力必然要碰到甚或开创出新的局面。新的局面则要求人们去作新观察和新决定。

即使人们要达到前人已达到的目标，他们也需要去作新观察和新决定，因为他们所处的环境在不断地变化。因此，人们即使要坚持遵循已被确立的范型，也需要设计新范型，因为环境要经历各种不同的变迁；虽然，由传统传递下来的范型在那些环境中曾经是完满的。

接受传统，并把它视作在每一种环境中都完全适用的判断

和行动的指南，这并不符合人们的一些实际需要：即由意外事件，大自然变化莫测的慷慨和吝啬，人们不懈地为尚未得到的东西而努力，或竭力保护已拥有的东西等情况所必然产生的需要。在过去的大多数社会中，人们可能比现在更为肯定地继承和发扬传统；他们可能更为普遍地认为，传统是应该遵循的。那时，活着的人们所面临的任务是抵御桀骜不驯的外界事物和其他人；对他们来说，这些任务就象当今自称为"非传统"社会的社会成员所从事的任务一样艰难。他们也要面临新的、令人不安的局面，而又没有尽如人意的解释或行动指导。他们很可能没有去积极地发明比延传给他们的方法更好的新方法；他们接受了大部分许多现代人不愿接受的知识遗产。然而，不可预测的事件、具有威胁性的事件，以及实际发生的灾难，形成了迫使人们去行动的压力，而人们的这些行动既不受传统延传者的指导，也不受他们的规定。人们经历了众多不如人意的事情，并且发现许多问题无法解决，这使他们开始怀疑延传下来的东西，怀疑特定的传统行为和制度的合理性。

即使在最为"传统的社会"里，传统范型也不可能是构成所有行为的唯一成分。在所有的社会里，人类都有自己追求的目标，因为他们预想到实现这些目标能给他们带来好处。他们从认识上，即根据他们特有的信仰来考虑这些目标。这种信仰就是，特定的原因与特定的结果之间存在着联系。他们企图以他们认为能最有效地实现目标的行动来实现这些目标。他们根据自己的见解试图对事件做出与经验相符的、并且是自相吻合的解释。

正如人类自已所知，他们行事是因为想去行事，因为他们预

想到，通过特定的行动会获得满意的结果；同时还因为他们认为，他们不得不去行事。考虑到他们行动的不可变更的条件，以及达到目的的代价，他们常常力图理性地行事，以最佳、最经济的方法利用稀有资源，来实现他们的目的。他们尽可能理性地行事，这是因为外部事件难以驾驭，其它民族的人难以对付，他们自己的推理能力极其有限，而且，他们又不能充分地了解事情的后果对他们自己和他们相识或不相识的人在近期或将来会产生什么影响。他们还在不同程度上受到某些概念的影响，比如，他们和其他人有权享有什么，在这个问题上，何为正确，何为公平，或道德权利和责任是什么。

然而，人类常受到冲动、强迫性行动和激情的驱使。他们直接体验到这些冲动和情感。他们的行动直接受到不可抗拒的、强有力的情感的影响。他们不仅摆脱了理性决定所强加的限制，而且还冲破了传统道德规则的束缚。

什么不是传统

体验到的情感不是传统，它只是在某一时刻的感觉状况。理性的判断不是传统，它是关于陈述的逻辑一致性，关于陈述和行动之间一致性的断言。行动不是传统，它是有意图的身体运动，虽然它有时是书面语言或口头语言的表达，并且说明或包含着一种意图。视觉不是传统，它是投入视网膜然后被传达至大脑的形象。祈祷也不是传统，它是请求上帝赐予恩惠的一组词。科学命题不是传统，对提出命题者来说，它是一种客观存在的观点，它说明事物间的关系。

工业生产过程不是传统，它是由许多个人行动组织起来的

7. 作为指导范型的传统

在某些社会中，人们所作出的行动或者是他们认为天然正确的行动，[①]或者是纯粹手段性的行动，[②]或者是感情爆发的行动[③]；在这样的社会里，传统又是从哪里产生的呢？所有这些行动似乎并没有遵循被人们弘扬和接受的规则传统和信仰传统。但是，这只是表面现象。比如，做事要象"绅士"，象"英雄"或象个"男子汉"，这些可能都是有内在价值的行为范型；但是，每一代后继人都从他们前一代人那里继承了这种模型。对于"绅士"范型或模型之内在价值的肯定即遵从了某个传统，同时，也作为传统被继承。实际上，大多数这样的理想典范通常是作为天然正确的事物和值得重复与延续的传统而提出的。去做一个具有进取心的生意人似乎是不带传统色彩的，然而，在生意界的每一个领域内，这种做法便具有很大的传统性；而且，成功的生意人这样一个理想典范本身已被作为传统为人们接受，并且代代相传；至少，在那些人们渴慕独立的企业家角色及其事业的国家里曾经是如此。"成功"这一理想本身也来自于传统；它当然不是由每一代人重新创造和完善的；人们对于达到成功必须有何作为的认识亦是如此。"成功"的理想只是一种总体理想，它并不给予为成功而奋斗的人以特殊指导；奋斗者仍然必须去发现机

① 马克斯·韦伯称它们为"价值合理"的行动；在不同的语境中，他又称它们是"出于政治信念的行动"。参见其《经济与社会》(图宾根，1924年)，第1卷，第12—13页，及其《政治著作选》(图宾根，1958年)，第534—548页。

② 韦伯：《经济与社会》，第1卷，第12—14页。

③ 同上书。

会，采取有酬报的行动，做出如何利用他所拥有的资源的决定，以便获得潜藏在他所发现的机会中的优势，而这种机会是他在努力实现这一传统理想的过程中所发现的。此外，他必须依靠同代人对成功传统同样有力的支持，尤其是周围人的有力支持；他希望赢得他们的赞同和成功者应该得到的钦慕。在马克斯·韦伯关于清教徒生意人之奋斗的描写中——在他对新教伦理的阐述中——这一理想是传统赋予的理想；据他描述，当时人们认为，合理经营企业的成功与永恒的灵魂得救之间有着某种联系；而且，这一思想是作为传统而存在的。每一代生意人接受了这一传统，但是，他们当然不是通过实证观察的理性分析来获得这一传统的。

对于经济取向的行为之高度评价，对于理性的和经济的选择方式之赞赏，以及对于这种选择的成功结果之评估，都是作为传统而延传和继承下来的判断或评价范型。这些传统并没有规定应采取什么特定的行动，或是特定的选择内容；它们仅仅规定了如何使用诸如此类的行为和评判模式。把财富视作理性行动和节俭行动的目标，并给予高度评价，这在很大程度上是由于继承和发扬某一个传统的结果。因此，理性的计算和认识具有很大的传统性。这并不意味着“错误”，也不意味着“正确”；这仅仅意味着“传统性”，就是说，人们从传授或示范传统的人那里习得了目标和技艺。评估逻辑连贯性和评估观察可靠性的规则是以传统的方式获得的，它们表现为直接学习理性的、抽象公式化的原理，也表现为掌握“不言而喻的知识”，这种学习以后则被经验所强化。以理性方式管理事务的“优点”是一种传统，虽然承担其代价者和从中得益者对利益的考虑强化了这一“优

点"。①

这类行动的功效也取决于人们在所有其他行动中理性或便利因素与传统因素的类似结合。传统通过界定行为的目的、标准，甚至其手段，而成为有意义行为的一个基本组成部分。但这种情况是不平衡的。传统的因素处于有意图行为的边缘，它们确定目标、规则和标准——它们围绕着这样一个领域，在这个领域里，既有刻意获取利益的行为，又有充满激情的行为。这里，传统常常是理性的、道德的和认知的行为"不言而喻的成分"，甚至也是情感的"不言而喻的成分"。

① 密尔(John Stuart Mill):《关于竞争和风俗》，载于由阿希莱(W. J. Ashley) 编辑的《政治经济原理及其在社会哲学中的运用》(伦敦，1909年)，第242—248页。

奉某种混合范型，即得之于过去的范型与近期出现的范型的混合，以及既认同于从古到今世传的范型，又背离这一范型。虽然他们愿望各异，但是，他们的信仰和行为中都包含着许多过去的成分，在这一点上他们颇为相似。

一些信仰和行为模式与过去的信仰和行为模式大相径庭，而另一些则与过去的模式较为相似，这两种信仰和行为模式同时并存。但是，这种共存不仅仅是互不相涉的同时并存；相互依存才是它们的典型特征。更进一步地说，新事物的形式与实质在很大程度上取决于一度存在的事物，并且以这些事物为出发点和方向。新事物吸取了存在于它们之前的某些东西，虽然，这也是背离传统的一个步骤。

过去毕竟冲破了生与死的障碍而在今天重现。拥有旧事物的人去世了，旧事物留了下来而无人沿袭，除非后人受人劝导去接受它们；因为这些后人一开始并没有沿袭这些旧事物。代与代的更替构成了变动着的生物基础，在此基础上，过去延展至今，或者，它随着沿袭者的变化和死亡而逐渐中断。

世代

世代的更替使文化和社会组织的变化成为可能，而在这种变化中许多事物产生了。① 每一代人都以一种新精神对待他们的任务，不受前一代人既定的信仰和依属感的束缚。这一说法固然有其正确性，尤其在现代，每一代人都有其特有的出发点；一个“新观念”一旦为相应的新一代人接受和支持，它便在社会

① 卡尔·曼海姆(Karl Mannheim)：«世代的问题»，参见曼海姆：«知识社会学论文集»(伦敦.1952 年)，第 276—322 页。

中蔓延开来。而人类与生俱来的除了他们自身过去的遗传和生物特征之外，其它一无所有。

每一代人似乎都有机会重起炉灶，阻止过去的事物进入现代，并且使他们的社会面貌一新。然面，其他许多人已经落入过去的掌心之中，在这种情况下，这一代人便要饱尝虚弱、孤立和无援之苦。

代与代之间的界限模糊不清，没有自然界限可言。一代人始于何年，另一代人终于何日？这个问题没有一个令人满意的答案。出生与死亡的变化节律在几年和几十年之间。为了统计的目的，人们武断地限定了年龄组。人们对信仰的某些不同感受和不同的接受方式，以及行为上的差异，都与年龄差别有关。在属于同一年龄组的人们中间存在着一种同类意识。他们感到自己不同于其它年龄组的人（这些年龄组的年龄界限也不明确）。在他们看来，过去的历史，更多地体现在他们的长者身上，而较少体现在他们自己身上。他们与他们出生前的过去的亲缘意识较为淡薄，而这种过去反映或体现在物体、形象和人物之中。

意识到自身的"一代人"为他们自己作了界定，然而，他们决不会将所有同代人都包括在内，即使那些同年出生的人也不例外。这些同代人中的许多人与"他们那一代代言人"的思想并不合拍；他们之中有一些是"老式"人。同代人在年龄上重叠交错，而且，无论何时，一代人中年龄略大的人具有更多的、从年长者那里沿袭而来的文化，而那些比他们略为年青的人仅拥有这种文化的一小部分。要从这些在时间的长河里纵横交错的世代中构想出一代人，只能是一个有争议的理想模式。①

① 沃尔(Robert Wohl)：《1914年的一代》(哈佛大学出版社，1979年)。

所有的社会都意识到，在不同的生命阶段，人们具有相应地不同的心理倾向和能力。① 许多社会建立了一些设制以专门解决这些差异，其意图或期望是通过这些设制，人们就会去吸收世传的文化。只有现时代才把寻找和实现长者忽略了或是压制了的潜力的历史责任赋予了年青一代。

新一代接受过去的东西不多，所以他们有可能逃脱过去的掌心，来一次跃进。但是，他们并没有做到这一点，虽然在19和20世纪里，有些年轻人大肆宣称要这样做。现代社会比昔日的多数社会更热切地注重"世代"这一概念，因为现代社会较为重视"年青人"。"年青"已经成为要求特权和摆脱过去范型的理由。"一代人"，尤其是"年青的一代"已成为一种与社会中老一代的某些信仰和惯例进行斗争的战斗队伍；这些老一代人保持了大量旧事物。年青一代没有成功地重建世界，但他们确实引起了一些变化，他们确实作出了创新，并在这方面迫使历史遗留物处于一个更小的空间内，或进一步削弱了他们取代了的那股势力。然而，需要更换的事物太多，任何有作为的一代人都无力取代大多数已有的东西。

世代的链环

根据老式的界定和估算，一个世纪约有3至4代人，② 按照这种成问题的计算模式，自人类奠定农业和家畜养殖业以来，社会历史的发展过程中已有300至400代人。在西方社会和中东

① S. N. 艾森斯塔德：《世代相传》（格伦科，1956年）。

② 蒙特尔（Francois Mentré）：《社会各代人》（巴黎，1920年）；狄尔泰（Wilhelm Dilthey）：《全集》（莱比锡，1914年）第5卷，第36—41页。

社会的历史发展过程中，大约有 120 代人。在这一过程中已形成了一些主要的信仰和行为范型。[①] 这几百代人所做的改革创新，在数量和规模上很可能极不平衡。几代人从生至死，社会环境一成不变；而另几代人在信仰、惯例、制度以及技术装备的种类等各方面经历了众多的变化。然而，如果我们说，一个世纪前的西方社会的许多信仰和行为范型如今依然存在，并且占有重要地位，那么这种说法似乎也不无道理。当代西方社会与一个世纪前的西方社会因为存在着相似之处而联结在一起；它们的相似之处表现在政治生活模式、大学组织、宗教制度、信仰和仪式的种类，以及法律系统之中。有时人们说，我们的社会在过去的一个世纪中已经全部改头换面，实际上，这是言过其实。这些社会固然起了一些变化，但是这些变化是在过去设定的路线上发生的变化，而且某些社会特征变化甚微，乃至依然如故。

现代西方社会显示出前所未有的分化；它们向人们提出了史无前例的任务，这些任务要求人们去反思、去适应和调整自己。这些社会，比起一两个世纪前的社会来，更加维护在经济、社会和政治机构，以及在技术和科学知识方面追求革新并且确

① 吕斯托(Von Rüstow)曾经说过，任何一代人所具有的行为范型和信仰范型主要都不是由这一代人本身建立的。在这一寻常论点的惊人提法中，他假定道，与每一代人在整个文明史中占的比例相对应，他们对现存行为和信仰范型所做的贡献是极其微小的。作为这一观点的根据，他进一步假设说，可以对新生事物及其覆盖范围作出定量的估计。然而，这乃是一个悬而未决的问题；尽管如此，一旦我们在一定程度上承认他的假设，那么他的观点必须得到修正，因为人们观察到，某几代人或许比另几代人更有独创性，并且在过去两个世纪里，代的规模远远超过 1000 或 2000 年前的代的规模。仅仅这些因素就说明，每一代人对整个文化积存所做的贡献大小不一。然而，吕斯托的数学方法以一种隐喻的方式表达了一个重要的命题：一代人使用的东西、持有的信仰和惯例大部分不是这一代人所首创。见吕斯托：《文化传统与文化批判》，载《普通研究》，第 4 期(1951 年)，第 37 页起。

实达到了革新目的的制度和行业。这些社会拥有大量近期创造出来的实际知识和规则，其中一部分包含在文学作品中，其它部分则保留在记忆中；它们还拥有大量出自仍然健在的一代人之手的技术著作和艺术作品。人们通过自己的创造而拥有数不胜数的知识著作——哲学的、神学的、伦理学的、科学的和学术的——以及这些著作所包含的关于现实的信仰。它们的社会结构体现了独一无二的具体特点，而且这些社会的许多东西明显不同于其生物或地域意义上的祖先所处的社会所拥有的东西。它们拥有风格独特的绘画、音乐和文学作品。它们的政府做出了上几个世纪中的政府从未做过的事情。它们的经济制度和技术创造出了在种类和数量上皆是前所未有的事物。

然而，尽管存在着无可置疑的区别，却没有哪一代人创造出他们自己的信仰、机构、行为范型和各种制度，即使生活在现今这个传统空前地分崩离析的时代里的人也不例外。这一论点适用于现在活着的几代人和整个当代西方社会。无论一代人多么有才干，多么富有想象力和创造力，无论他们在相当大的规模上表现得多么轻率冒失和反社会道德，他们也只是创造了他们所使用的和构成这一代的很小一部分东西。

没有理由相信，每一代人的遗传天赋水平和天赋分配与其前辈的天资之间存在着明显的差异；要更换来自过去的东西，必须要有持久的能力和心理素质。代的规模，以及环境或事件亦会导致变化。与前人相比，某几代人创造出更多的佳作和新观念，某几代人作出更多的科学发现，某几代人作出了更有影响的技术革新。与他人相比，这些富有创造力的人们较少地依赖于前人的遗产——这既是幸运的，亦是不幸的。然而，代与代之间

和那些声称要废除这个社会的人也常常眷恋着传统社会，虽然他们嘴里说他们憎恶传统社会；[①] 他们对社会的反抗在范围上极为有限，而且难以持久。许多人在年青时欢迎革命和其它一些激进的革新，但是，一到老年，便在他们的社会的传统中寻找优点。[②]

信奉一种相当新颖的观点并不意味着，这种创新倡导者的所有观点都与过去实行了决裂。作为物理学家和数学家，牛顿确实转变了人们关于宇宙的思想，然而，他对《圣经》的研究却停留在人们古老的关注对象之上，以及对于这些对象的古老的认识上。

人们可以这样论证：如果一个社会所有的统治思想出于同一年代，那么，这个社会就会好一些。然而，我们没有任何理由接受这一论点，因为它在任何情况下都是徒然无效的。即使在无情的寡头统治下，统治者消灭了所有持不同思想的人，这样的社会也不可能存在。以统一的速度抛弃所有昔日的事物，这根本就不合乎社会的本质。

---

① 刘易斯（Wyndham Lewis）：《批评与攻击》，新版（伦敦：1967年），第46—49页。费迪南德·拉萨尔既热衷于变革又依恋传统的上流社会只是许多例子中的一个。

② 在历史上，革命激进主义和美学激进主义的叛离者屡见不鲜。从华兹华斯到J. D. 帕索斯，在他们之间出现了许许多多这样的人物。在知识分子视鞭笞自己的社会为责无旁贷的义务的年代里，每个欧洲国家都发生了多次运动，然而，它们都以满腔热情地追求一个新社会开始，而以肯定旧的社会，甚至全面复辟旧的社会而告终。在此，我随意便可举出爱恩斯特（Paul Ernst）、米歇尔（Robert Michels）、贝尔迪亚夫（N. Berdyaev）、布加科夫（Sergius Bulgakov）以及瓦卢伊斯（Georges Valois）等人。

自然的和传统的一致性

我们不能因为几代人都具有某些同一特征就把它们都说成是昔日事物存在于今天的佐证。毫无疑问，某些同一特征之所以持续存在，是因为人类在长时期内神经心理系统没有变化，人类生活的生态环境基本相同。性的倾向需要家庭作为实现其活动的场所。人类因为在幼年期不会使用语言，没有知识，这就要求建立学校以及同类机构。大自然的吝啬要求人们节约使用资源。但是，这些生物和生态因素所带来的一致性极为笼统，而由传统形成的一致性则要繁复得多。

在人类有机体、心智系统和宇宙的既定性质之下，信仰传统和行为传统产生于人类生存的基本需要。这些传统之所以形成并且维持下来，是因为人类生活的自然环境产生了种种问题，需要人类心智作出回答。人类所作的一切摆脱不了他们神经生理特征和生态环境的限制，但是，在这些限制范围内，仍然有变化的余地。变化是可以确定的；一个变体一旦确立，它就在一段时期里稳定不变。各时期中行为的一致性是权威、人们所适应的环境和他们的趣味及愿望恒定不变的结果。许多这类恒定性是传统导致的直接后果，其它的恒定性则由满足利益的取向所致。但是，这种利益所要实现的目标本身可能就是传统性的。

历史因素的决定性功能

历史学家常常把特定的信仰和行为范型说成是“民粹派传统”，或“社会主义传统”，或“革命传统”；通常，他们的意思只不过是，在一段时期内，许多作家对某些问题有着相似的看法，比

如，穷人的美德、私有财产制度的罪恶或者社会改良需要暴力等等。有时，历史学家似乎认为，这些观念一旦产生和出现，便获得了信徒和支持者，因为这些明显的和现成的观念以其说服力为人们所注意；有时，历史学家把这些观念看作解决问题的一系列办法，而这些问题恰巧很相似，因为它们所针对的情境在相当长的时期内始终未变。把一组观念叫做传统，其意义应不止是说，先后有许多信奉者持有几乎相同的观念和理想。

把传统描写成为一系列几乎相同的信仰或行为范型虽然有其优点，但是，这会使人看不清特定信仰的巨大影响力；这些信仰存在于特定的时期，塑造着后人对信仰对象的认识。

一个人从不是社会主义者变成社会主义者，主要不是由于他自己设想出了所有的规划，而是因为他思想上有某种倾向，比如，憎恶贫穷，讨厌自我享乐主义，以及与私有财产密切相关的权力；所以，他往往在个人经历和情感的引导下选择了从传统中获得的一般信仰。如果他必须完全依靠自己来设想如何改良西方社会的经济秩序，比如说，19世纪下半叶中这些社会的经济秩序，那么，他就不可能成为社会主义者，或者，他会成为与他现在截然不同的社会主义者。但是，一旦他卷入了减少贫穷、消灭私有权和自我主义的潮流，他就受到前人思想的影响，因而沦为这些思想的俘虏。这决非耸人听闻，也不是什么神秘的事情。这一切不过意味着，当一种心理倾向在某人心中形成成激起后——这在一定的框架内发生，而构成这一框架的是，预先存在的和已经获得的对于某些社会和自然特征的认识和评价——这个人会发现已经现成地存在着一份比自己想象的远为详尽的蓝图和规划。这种蓝图和规划就是知识传统。他不但成了传统的

的时间内许多连续不断的传递、继承和再传递所形成的沉积或混合物。当一个人获得了一种观念后，他就进入了一个行列，在这个行列中，人们的思想都受到过去事物的指导。

有限的个人自主

对他人的认识同时包含着过去和现在的因素。我们常说，某某人的观点很“老式”，或者说，某某人是某个经济学流派的成员。很明显，在前一种情况里，关于“老式人”的概念附带着对起源时间的判断；“老式人”的观点常被说成是从过去继承而来的。在后一种情况里，那个经济学家的观点被纳入了一种经济思想传统，这个传统并不必然是新近产物。即使传统的历史起源以及我们与过去的关系无法明确界定，我们还是能对每个人表现出来的态度和行为进行时间上的划分。个人具有的特征当然存在于现时现地，但是，他们的大多数特征都是传统的最新状态，这个传统从过去到现在已走过了各种不同的阶段，经历了不同程度的修改。

一个城市由新的和旧的建筑物构成，同样，人类遵行的范型和特有的信仰也有新旧之分。当我们描述一个城市建筑的状况、大小和形式时，略去其年代是合理的；同样，对一个人做现时现刻的特征描述也不无道理。然而，如果人们略去建筑物的年代，或是个人的行为和信仰的历史，那么，他们所作的描述只能是肤浅的。

人的每一行为和信仰的背后都有一段发展史，它们是一系列的延传和修改以及对当时环境的适应的暂时最终状态。虽然每个人的信仰和行为都承载着过去的成果，但是，许多人对此却

视而不见。

道德哲学和政治哲学假设存在着一种独立自足的人，一种自主的道德实体，这种实体摆脱了原罪和黑暗传统的罗网，这可说是这类哲学的一大成就。这一理想是要把所有来自过去的东西和妨碍人类实现彻底的自我约制和自我表达的东西从人类身上一笔勾销。人们试图以人类自己的行为和气质来评估人类，而不把他们看作是生物和社会世系的代表，这是现代社会的一大成就。人们在这方面已有很大的进步，但是，进步是有限的。毫无疑问，许多人认为，他们的历史以出生作为开端。他们相信，依靠"自己的"和他们同代人的决定来安排生存是他们力所能及的。这些人的历史"器官"或意识空洞无物，而且，他们的想法亦有失偏颇。

2. 传统作为新信仰和行为范型的出发点以及组成要素

在一个分化的社会中，普遍存在着性质各异的传统。对这些传统，人们有选择地作出反应。即便有些传统在表面看来是一个单一的连续体，人们也还是要对它们进行选择。传统的既定性比看起来要更成问题。每一传统，无论内涵是广是狭，都可能引起各种不同的反应。虽然每一个传统都是既定的，但它们为多种不同的反应提供了许多潜在的可能性。

有选择地否定传统

人们仅仅对那些已被抛弃了的传统才会漠不关心。如果一

个传统被广泛宣扬，如果宣扬者有权力强迫人们去注意这个传统(即使他们不能迫使人们去接受它)，那么，人们就不可能漠视他们面对的传统。通过寻找对立的或替代性的传统来抵制盛行的传统，一般不会超出传统的同一族类。在 1875 年以后的半个世纪里，维多利亚道德传统放松了它对人们的控制，但是，这不是因为大众对它漠不关心，也不是因为人们要全新地探索一种愉悦的生活方式。而是因为，浪漫的个人主义传统的传播促使人们在审美和道德方面背离维多利亚道德传统。随着维多利亚道德传统的发展，它获得越来越多的支持者，而对于感觉敏锐的人来说，它却变得令人窒息，难以容忍。它充斥于人们的生活，不给感觉敏锐、感情细腻的年青人——包括老年人——留有任何得以表达内心冲动的余地。它对各种理想的自我颂扬、其刻板的清教主义，以及属于同一个人主义传统族类的浪漫主义传统的出现，都促成了它的崩溃。

一个传统通常并不能达到维多利亚道德在其全盛时期似乎达到了的那种辉煌状态。然而，当一个传统引起了一代未来继承者的注意时，在它背后已形成了一个提炼和权威论证的积累过程，而这种论证并没有穷尽人们对这一传统作出多种解释的可能。信仰的传统，或行为规则的传统在其发展进程的每一个时间点上，都是一种混合物，它由长期延续下来的各种因素、新增成分和各种创新构成；这些东西已成为这一传统的一部分。正是这种混合物是既定的；人们难以区分一个传统中的新旧成分。善于识别的外部观察者也许在回顾历史时会把这一传统看作是未完成的和不完整的，因此，仍可以发展和完善；但是，在未来的或预期中的继承者看来，这一传统则是一个整体。实际上，任何

叫做传统的东西都不是一个整体，它的每一个成分都要经过接受、修改或抵制这样一个过程。对传统的反应带有选择性。即使那些自认为正在接受或抵制"全部内容"的人，也是有选择地接受或进行抵制的;即使当他们看来在进行抵制时,他们仍然保留着相当一部分传统。显然，即使那些宣称要与自己社会的过去做彻底决裂的革命者,也难逃过去的掌心。

创新中的持久因素

一种传统可能是对一部圣经的解释，或一种解释圣经的方式,也可能是一种绘画风格或一种特定的小说形式;这一传统一旦确立,并且由权威公诸于世,它就可能为人们长久地继承。然而,在才智超群和富于想象的人所参与的某些人类活动中,这一传统不可能完全以其初始的形式长久维持。即使是一部圣经或是神圣性略低的注解存入人们的记忆,并且用文字记载了下来,它也不可能永远保持完整无缺。宗教仪式可以历代不变,但是,知识成就的传统却无法做到这一点。也许，"严格"坚持继承物的规范准则是继承者的意图,但是,"严格"本身就产生出一些问题,这些问题尚未得到答案,但必须得到答案。如果这是一个道德或法律的规则,或是一个哲学体系,如果一个才智出众的人试图对它作进一步的理解，那么，他就会觉察到迄今尚未发现的、需要作新的系统论述的问题；这就导致了对这些规则在不同程度上的修改。试图把这些传统应用于特殊的情况亦会迫使人们去做某些修改。因此,即使人们认为传统神圣不可侵犯,即使创新者问心无愧地说,他遵循的是保持原貌的传统,对继承物进行修改仍然是不可避免的。文学作品和文学形式的传统并非如此

着式样却曾在五十年前流行一时；他可能是一位画家，其绘画风格形成于20世纪50年代，而他身上穿的则是波希米亚式的衣装，这种式样形成于19世纪30年代。

如果我们检验一下一个当代人写下或说出的一句句子或一个段落，我们会发现，这些句子和段落的词汇有着持续时间长短不一的历史，这些词汇几乎都不是当代产物，即不是这位作者或说话人所属的那一代人的创造①，它们事实上也完全不是这位作者或说话人的创造。在过去不同的时期中，这些词汇就有了它们现在的意义、读音和拼写方法；许多词汇已有好几个世纪的历史。在它们获得现在的形式和意义之前，它们就早已存在于一个较为古老的语言之中。我们的政治信仰也大同小异；一个人新近获得的信仰在他转而信奉它们之前实际上很早就已经存在了；有些信仰也许是近期产物，但是，它们也是在这个人接触到它们之前就已有之。充分就业政策吸取了18世纪憎恶贫穷的人道主义思想，吸取了19世纪中由社会主义者发展起来的关于给予雇佣者以权利的思想，吸取了20世纪20年代和30年代里发展起来的凯恩斯思想，以及远在这之前就早已有之的货币主义思想。

由传统决定的个人

历史意识　在任何时候，组成人类的个体无论对他本人还是对他人来说都是既定的。他的性格尽管有矛盾，但业已定型，

① 我就例举这句话里所用的几个词。《牛津英汉大词典》載有下列几个词最早使用的年代："sentence"（句子），1447年；"paragraph"（段落），1525年；"contemporary"（当代的），1613年；"duration"（持续时间），1384年；"generation"（一代），1340年。

其信仰可能模糊而不确定，但也已经形成，其智力和体力方面的能力也已成形。他的个性特征、他的信仰和他的能力可能极不稳定，以后可能会经历变化；而且他本人和其他人也许只能朦朦胧胧地，或是错误地认识他的个性、信仰和能力。然而在被论及的那一刻，这些性格、信仰和能力是确定的。它们的形成基于每个人的原初遗传天赋以及一种传统沉淀的过程，即在某个盛行着特定的信仰和习俗的既定环境中，一代代人所经历和继承的传统的沉淀。无论他的性格和信仰以后会起何种变化，这种性格和信仰在任何特定时候都是他在过去获得和形成的。一些人比另一些人更加易变，但是，无论他们是易变的还是古极的，任何变化都是消除了某些过去影响的结果。无论人们在行动中显示出多么大的，而且是蓄意的自我约束力，稳定而全面的个性决不是他们自己创造的结果。这种稳定性表明，从过去获得的范型不可动摇地主导了个性。① 有些人具有矛盾心理，并持有明显的自相矛盾的信仰；即使是这样，一些具有不稳定个性的人也受到他们周围各种传统的支配；使他们个性丧失稳定性的主要原因，不是各种本能冲动的冲突。要从他们已获得并且已得到发展的信仰沉淀中解放出来，其困难程度至少犹如企图控制他们的本能冲动。大体上来说，个人在不同程度上都接受了他们已经形成了的个性，但是，他们并非总是欣然接受这一事实的。加果他们成功地改变了自己，摆脱了他们已有的个性，逃离了使他们具有这种个性的环境，那么，他们靠自己所获得的不仅是过去就存在的东西，而且还有各历史阶段的后果。一般来说，他们进入了

① 根据精神分析，“超我”指的是，在个人早年形成的刻板理想范型。

一个已绘制成图的地域，这一地域有其确立的规则、要求和需要。他们获得了一个以前不属于他们的过去。

个人随着生理和神经系统的成熟，在他们所处的环境的压力下和传统的塑造中成长变化。他们中的大多数在变幻莫测的历史事件之湍流中随波逐流；在对这些事件作出反应的过程中，他们不知不觉地发生了变化。这些事件构成了确定任务和提供机会的环境，而这些任务和机会则以不同形式渗透了传统。这些任务构成了规范性和认知性期待，主要由传统形成的期待；这些机会在某种程度上是按照传统准绳配置的自然、社会和文化的资源，它们也是得以接触特种传统的机会。在对这些要求和机会做出反应的过程中，个人获得的情趣和技能，对他们自己来说是新东西，但是，对于他们已涉足的文化来说则不然。他们的宗教信仰和政治态度发生了变化，这意味着他们不再奉行构成他们先前信仰和态度的传统，而去遵循其它传统，或者，缩小了思想范围和思想内容。

作为组成因素的往昔事物　虽然所有的人都会发生明显的变化，但是相隔多年之后，他们通常仍然不难辨认。这是因为，除相貌、体态的相似外，他们过去获得和发展起来的个性和信仰特征也会以与过去极为相似的形式再现。他们甚至可以改变自己的个性和气质。借助于精神分析的方法来有目的地改变自己是非常吃力的，而且的确是件痛苦的事情；即使一个人较为成功地摆脱了自己过去的某些形象以及对这些形象的依恋，他还是容易被他自己或他人辨认；这就是说，现在的他和过去的他没有多大差别。倘若他确实成功地摆脱了某些行为范型，即摆脱了从他过去的经历和成长过程中获得的行为范型，他也只是按照

一种通常来自于古老传统的理想，用一种理性的行为范型取而代之而已。

在很长一段时间里，个人基本上保持了一种前后连贯的同一形象，而且他们也意识到这一点。如果他们不努力回忆，他们就看不见自身的变化，因此，对他们来说，他们的过去和他们的现在显然是基本相同的。他们通常使用同样的名字，他们的许多相貌特征在他人看来长时期内没有很大变化；与他们有来往的人认为，他们与从前完全一样。这就使每个人更难摆脱他与自己的过去状态仍然保持一致的感觉。那些过去认识他的人在想起他时，想到的是过去的他，并且，当他们现在看到他时，会把他的言行置入他过去的言行范型之中。根据他们的记忆，他们把这个在过去的各种场合中了解到的人同时集中在一个现今的实体中；他们将他的过去置入了他的现在。

个人具有这样的意识，即视其自身为在时间历程中或多或少基本同一的、连续存在的实体；他从根本上将现在的他看作是过去的他。当他回忆起曾参加过的某些活动时，他把这些经历看作是一个连续体。他的自我形象，他关于自我认同的形象，并不总是处在他意识的前沿，而他人则可以不同程度地看到这一认同的不同表现。他的自我形象是个性、记忆和气质的一种模糊记录，其显著特点在他心中时隐时现，但是个性、记忆和气质则保持着一贯的作用。他的认同感及其形象不仅仅是过去事件和活动的产物，这种形象本身还包含着过去的参照对象。当一个人想到自己——不只是他的“兴趣爱好”，而是他自身——时，他会想到他的性别、年龄、家庭、他所属的种族、民族和宗教团体、他成长和受教育的地方，以及他的专业或职业。这些特征大

多数都是历史地确定的。如果他想到他的家庭，那他会想到他的父母，也许还会想到他的祖父母；他属于什么种族也要根据其祖先来确定。如果他是个基督教徒，那他会立刻想到某些特定的历史事件，尤其是耶稣的生平。如果他想到一个民族，那他想到的不仅仅是其地理位置及其形状，而且还会想到其历史变迁。如果他是个具有“阶级觉悟”的工人，那他不仅会想到现在的利益冲突，而且还会想到历史上长期以来的利益冲突。如果他从事学术工作，那他会想到一些伟大人物，这些人物建立了他从事研究的领域，标明了他用以评价自身的荣誉等级。

个人所认为的“现在”，即与过去相对的“现在”，当然不是此时此刻，此时此刻只是转瞬即逝的一刹那。“现在”总要涉及一小部分过去，而现在与过去的分界线极为模糊。这个世纪已发展至今，“现在”似乎已被缩短，以致“现在”只包括很少的几年时间；上世纪末，本世纪初，个人关于“现在”的概念似乎还包括那些在其心目中留下深刻印象的人，这些人是他一生中持续较长的事件的参与者。然而，他的过去并没有从他的自我形象中消失殆尽。

记忆：往昔事物的记录　记忆是个贮藏器，它收藏着人们过去的经历，以及人们从载入史册并被牢记的他人（活着的或死去的）经历中获得的知识。个人关于其自身的形象由其记忆的沉淀所构成，在这个记忆中，既有对与之相关的他人行为的体验，也包含着他本人过去的想象。对于外部观察者和他本人来说，只有把他过去的信仰和过去的经历保存在记忆中，个性的稳定才是可能的。由记忆保存下来的东西是他认识自己的重要部分。他的自我认同意识在一定程度上是他现在对其过去的认

识。

个人的自我认识所涉及的范围不受个人经历的限制，也不受他自己寿命的限制。他的自我形象远远超出他在形成形象的那一刻自身包含的一切；它涉及历史的回顾。作为他的自我画像和个性的一部分，这种自我形象包括过去的人们的特征、同一家庭成员的特征、同一性别或同一年龄组、同一种族群体、同一地段，以及同一宗教信仰或单位团体之成员的特征。

记忆不仅贮存了个人亲身经历过的事件，而且还贮存了与他来往的年长者的记忆。年长者关于他们经历的描述（这种经历通常先于他本人的经历）和不同时期留下的文字著作，使他对“大我”的认识不但包容近期发生的事件，而且包容他未曾经历过的历史事件。因此，他的家庭的历史、居住地区的历史、他所在城市的历史、他所属的宗教团体的历史、他的种族集团的历史、他的民族历史、他的国家的历史，以及已将他同化了的更大的文化的历史，都提供了他对自己过去的了解。

认为个人的过去仅仅具有遗传意义的观点的确遭到了人们强烈的反驳，历史意识决不受此限制。大多数人有一种渴望，他们不懈地寻求建立他们出生前的历史，即使在现代社会中亦是如此。这通常是一种满足于朦胧状态的感受力，但这种感受力需要有其历史对象，无论人们对于这些事物的认识是多么模糊不清和残缺不全。在更大的社会里，人们的历史意识也决不满足于构造一种生物世系来填补历史。它对自我的界定涉及更为广泛纵深的往昔事物——正如它涉及范围广泛的现在事物一样；这种界定涵括了职业、阶层、宗教、种族和民族，这些都是构建个人历史的条件。个人从他父母那里获得了他对于自己的和

其祖先的职业的认识，以及他和他的祖先所属阶层和宗教集团的认识；甚至，他还首先从父母那里，以及从其他人那里获得了对他所属种族和民族的认识；这种认识也是作为传统传递给他父母辈的。即使他改变他的职业，那么也已经有一种传统支配着他对于新职业的认识。

一个人会意识到他所处的更大范围的历史，即不是他一生中由他的个人活动组成的历史；有时他甚至因此引以为豪。对于这一意义上的历史，他在感情上很少持冷漠的态度；某些看上去象是漠不关心的态度，可能是他的某些祖先或先前的社会所处的地位带来的耻辱所致。

个人对于其祖先经历的了解（他的生物祖先，以及作为他所属的集体和共同体早期成员的祖先），在他的记忆中所占的地位不如他自己一生中的一些直接经历来得突出。然而，对于过去事物的感受力，更深入地说，对于过去性这一范畴的感受力，是由一部有或没有记载的历史在人们的心灵中培养起来的，这部历史传递给了每个在社会中成长的人。历史意识是一种心理机能。关于历史的知识、对于历史的敬重和依恋、对于历史的仿效和对于历史的憎恨，如若没有这样一种愿意接受它们的心理机能，便无法产生。

形成个人历史意识的这一心理机能，就象人的交际能力和理性一样，是人类精神活动的一个必然范畴。回忆和记忆是满足历史意识的活动。个人及其长者的记忆，以及对那些已被遗忘或闻所未闻的事件的历史学发现，都满足了人的一种愿望，即了解过去，把现在的自我置入一个具有时间深度的境域，并且去解释自己的起源。当记忆不起作用时，想象力便辅助或替代记

忆，因此，想象力也可以满足这种愿望。尽管个人只具有微弱的历史意识，但是他仍然可以接受传统。

个人对于他们出生前的历史的意识具有不同的强度、清晰度和明确度。人们渴望了解过去，并且用历史知识补充现有知识，然而，人们的这一愿望具有程度上的差异。某些人或某些社会阶层或群体对此并无多大兴趣，尤其是在现代都市社会里，人们对其祖先的回忆千差万别。通过唤起人们对历史人物和文物、历史事件和信仰的回忆，历史知识加强了人们的历史意识。了解历史的愿望源于历史意识。

生活在过去 有关过去的知识和对过去的感受力将关于过去的形象延续至今。但它们并不一定使这种形象成为今天的行动指导。关于过去的形象是传统，但是，它有别于评价现今事件的传统方法，有别于传统的行为方式，有别于传统的目的。这种形象在两种意义上是传统：它将过去作为一种形象延续至今，它将过去的人们对于过去的认识延续至今。它使过去的形象成为今天的依恋对象，它增加了过去事物的规范潜能得以生效的机会，然而，它不能保证这种规范潜能的实现。一个充满了过去遗物的社会并不必然喜爱这些遗物。在一个社会中，也许会有人对遥远的过去作努力勤勉的学术研究，然而，这个社会中的大多数人对这种过去却几乎一无所知，甚至学者对过去也无仰慕之情。然而，这种过去并不简单地就是真实知识的对象，或回忆对象。它也不是个人自己的过去，或是其祖先的过去，也不是在时间和空间上遥远的社会的过去。

人们具有历史意识，而且也获得了历史知识，但这并非总是促使他们去赞赏和依恋那些在历史上更为遥远的构成自我的因

素，这正如人们对现在自我的认识并不会给他们带来多少愉悦一样。一个人可能对其公理会教友的过去，或是犹太人的过去，或是乌克兰人的过去产生反感，并且用改变他的宗教关系和习惯，或改换姓名的方法来寻求解脱。这种意识当然不会唤起人们恢复那种过去的本来面貌，以使现在和将来能重复过去的愿望。活跃的历史意识不要求这一点。拥有自身过去形象的人们有时骄傲地吹捧他们的过去，有时则这样那样地淡然处之，有时却强烈地排斥它们。历史记载可能会唤起人们的依恋之感，它向人们显示了现在仍然存在的物件；特定的历史事件激发起人们对这些物件的依恋，因为，那些现存的物件似乎与保存在那个自我形象中的历史事件密切相关。因此，一个人若自认为是犹太-美国人，那他就会对发生在中东地区的事件感兴趣，而发生在爱尔兰共和国的事件会引起一个爱尔兰-美国人的兴趣，这是因为他们具有一种涉及中东地区和爱尔兰过去的历史意识，虽然，这个犹太人和爱尔兰人可能从未去过他们认为其祖先曾经居住过的那个地区或国家。人类很少能够在感情上完全摆脱他们现在所拥有的过去的形象。即使他们摆脱了他们的家庭或血缘关系，他们还是要依恋他们的种族集团，或部落，或民族，或人种，或语言共同体，其结果是，他们把这些集团的过去看作是他们自己的过去。人们关于过去的形象是一个水库，它蓄积着可能成为人们依恋的对象。历史意识发现了它的历史对象，并突出了一个人所确信的其祖先的所作、所属和所信所确定的界限。关于过去的形象所形成的界限常常能够约制这个人的行为。

对过去的这种感受力具有高度的选择性，这表现在对过去经验的选择之中，也表现在对过去的个人、行为、信仰和制度所

带来的恩惠的选择之中；这种选择所采取的形式则千差万别。有时这种恩惠是唤起记忆、纪念往事和尊重历史所带来的，有时则是模仿或仿效历史所带来的。很可能存在着一种极其模糊、极其普遍和扩散的仿效倾向，它伴随着、或产生于对往事的纪念。那种仿佛用咒语变出来的仿效范型比被纪念的历史人物、行为或事件更带普遍性。这一范型一旦起作用，其效果是渗透一切而无所不在的。

对于想象中的过去的依恋，对于通过书籍、建筑物、雕塑和图片保存在人们记忆中的过去的依恋，必然会跃过与现在直接相联的那段历史。这种依恋切断了延续到当前之门槛的连续传统，而与遥远的过去建立起联系。意大利文艺复兴中的人道主义就是企图回到过去的一次努力；德国的新古典主义、19世纪法国的中世纪主义、前拉斐尔主义，以及有关的艺术和工艺运动也都是这样的尝试。在雅各宾派的影响下，带有罗马共和国象征系统色彩的法国戏剧也做过这样的努力。法西斯意大利展现了罗马帝国的象征系统，在那里，少数人表现出了回到过去去的愿望。

重建过去的生活方式，并且“生活于其中”，将这一生活方式作为模型去重新构造人们现在在其中活动的直接环境，这种努力几乎没有成功的可能。首先，很少有人如此热爱过去，以致愿意放弃（如果可能的话）当代社会提供给他们的一切东西。人们难以脱离今天的世界为他们提供的享乐和强加给他们的义务，除此之外，人们不能完全抛弃已在他们心理上打上了烙印的传统。他们无法改变自己，因为他们接受的传统和他们已对其作出反应的当代生活环境已将他们塑造成形。一个由现代社会造

实践，这种冲动在本质上与另一种冲动同出一源，后者引导人类去想象他们的起源和早期发展，从事物的过去推究合理性，树立历史英雄的声名，并且，"确定"过去的行为模型和社会组织模型。

历史意识本身没有内容，它在距今不远的过去和遥远的过去寻找内容。在西方古典时代中，最受尊重的历史学家都研究近代史。历史意识在家族史、种族史和民族史中寻找那种过去。它甚至超越关于一个过去文明的记载中所划定的界线来寻找那种过去，而人们就是从这一文明中继承了信仰、制度范型和作品。许多 tradita（过去延传下来的事物）和它们的延传过程通常缺乏时间参照对象，① 它们来自过去，却并不总是提及过去。而历史编纂提供的 tradita，以及它所作的增补和修改则具有非常明确的时间参照对象。

科学的或批判的历史编纂

历史编纂是一种确立或修正人们对过去事件之认识的方法。某些传统使当代人具备了对过去历史的认识，现代历史编纂修改了这些传统。它使用的方法是，发展和使用研究原始资料的技术（这些原始资料和它们所推述与提及的事件出于同一年代）。通过考古学、铭文学、古钱币学和文字记载，历史编纂使用了历史学家从未使用过的原始资料信息。

系统的、批判的或科学的历史编纂对原始资料持批判的态

① 莫米格利亚诺(Arnaldo Momigliano)：《古代历史编纂中的时间》，载Quarto Contributo alla Studi della Storia degli Studi classici e del antico（罗马：1969 年），第 13—41 页。

度，企图从中找出它们的相互矛盾和不精确之处，并提供一种据称是正确的描述。它将自己区别于"传统"，那就是说，未经证实的历史编纂；后者基于某些口头叙述和文字描写，而这些叙述和描写没有可由当前历史学家进行独立地批判考察的事实根据。现代批判历史编纂不满足于口头或文字记载的传统，无论这些传统是没有具体作者的传说，还是诸如修昔底斯（Thucydides）①和希罗多德（Herodotus）②这样的伟大历史学家的著作，因为这些传说和著作都没有引用其他历史学家可以查证的历史文件。批判的历史编纂希望通过对文字著作的考证，通过比较其它有关同类事件的原始资料，来确定世传的历史记载的真实性或错误性。③

在很长一段时间内，对《圣经》的研究仅仅是对一种传统进行分析的极端例子，这一传统几乎没有独立的依据。在缺乏足够的铭文和由考古学材料构成的独立原始文件资料的情况下，形成一个能够确立经文真实性的内在标准，成了回答持怀疑态度者的唯一途径④。《旧约全书》中的各篇史书是这类传统历史编纂的最高范例，它没有引用任何可以接受真实性检验的原始文件资料；作者任意地删除或填加日期和数字。然而，在现代中东地区考古学和《圣经》考古学的鼎盛时期到来之前，《旧约全书》中的这些史书是关于希腊化时期以前的犹太历史的唯一资料。人们把《旧约全书》中各篇权威性的史书分解成各个部分

---

① 修昔底斯（410？—？400B.C），希腊历史学家。——译注

② 希罗多德：纪元前5世纪的希腊历史学家，被称为史学之父。——译注

③ 莫米格利亚诺：《古代史与古代收藏家》，载"Contributo alla Storia degli Studi classici（罗马：1955年），第67—106页。

④ 同上书，第83页。

时，在解释和修正方面创立了伟大功绩。人们对《新约全书》中关于基督教起源的记载也进行了整理，并企图确立其真实性；在这一工作中，他们遇到并处理了同样的问题。

这些进展导致的结果，是形成了一个更为确切的传统，即关于家长制时代、留居埃及、出埃及、流浪时期、占领巴勒斯坦时期和吉比林（gebirim）时期、克里斯玛军人和法官统治时期、大一统王国和两王国等等的认识。犹太人对他们的种族和宗教祖先掌握了新的、更为完善的知识。基督徒对这一融入他们的宗教并对其文明作出了贡献的传统也有了更为准确的了解。

与此紧密相关的课题在古典文化研究领域中也得到了研究。与《圣经》的历史文献并列的是伟大的希腊和罗马历史学家的著作，还有相当可观的文学著作、演说辞、传记、地理学著作。一批附属学科确立了起来，它们旨在研究日益增多的铭文、钱币和考古学新发现。人们重新解释传统形象的自由大于他们重新解释《圣经》的自由。然而，无论是在宗教史中，还是在世俗史中，19世纪都是一个大量运用批判性历史编纂技术的时期。在批判性或科学编纂历史方法论的传统被确立以后，反映《圣经》和古典文化关于世界之形象的传统内容发生了变化。

在16世纪和17世纪中，批判性历史编纂方法论的传统取得了长足的进展。历史学家收集和编列手稿，确立年代表，并批判地分析包含着“传统”的原著的沿革；文物工作者搜集和记录钱币、徽章、铭文，并对它们进行分类；另外，他们还重新建造纪念建筑和其它制造物，这些都是现代历史编纂的学术组成部分；在以后好几代的学者眼里，这些工作如同希伯来语和希腊语版的《旧约全书》和《福音书》的“传统”，已成为同样具有权威性

的为人所接受的传统。这一新传统在学术领域的许多分支学科中得到了发展和分化。人们通过各种相互联系的首创活动而弘扬了这种传统，这些活动包括：创作众多的古典研究著作，进行各种文献考证，对宗教、人种史、古生物学、法学史进行科学探讨，以及研究中东帝国，每一项新工作都以其自身的传统而展开，并且得到了详尽探究、汇总和归类，从而传统不但得到了充实，而且更为专门化了。当传统变得专门化之后，它们对一个集体的自我形象的直接影响就削弱了。然而，间或发生的是，综合性著作往往越出学者的圈子，创造出一个更为微妙、更加分化的历史形象。这些最新的进展还未对普遍接受的历史形象产生破坏性作用。在 19 世纪中，历史编纂传统的转变改变了许多受过教育的人士的集体自我形象，然后，其效应又波及非知识阶层。这一转变改变了历史意识的内容，而且，那些具有时间参照对象的传统使那些具有根本规范作用的神学传统合法化了，就此而言，这些传统也同样受到了影响。对现在以及从前的基督教徒和犹太人来说，原来的“传统”被一种更为精确的传统所取代，后者获得了“传统”的权威，并且，按照公认的“科学性”标准，它也是可接受的。

圣经传统是历史上最长的传统之一，它跨越早期“传统的”阶段，其后，在保持和精炼这一阶段的大量内容的同时，转换成为科学的历史编纂。当然还存在着与圣经传统同样长，甚至更长的传统链。

西方社会中前基督教和早期基督教“传统”的转变，是一系列历史学传统汇聚的结果，它们发源于或者主要兴盛于西方社会，其中之一便是批判科学历史编纂传统。虽然这一传统早期的

大量著作主要论述西方文明，但到后来它独立门户，并获得了研究所有历史的能力。

地方性历史编纂发源于希腊城邦的编年史和希腊文化研究。罗马帝国延用了撰写民族史的传统，后来，民族史传统随着罗马帝国的衰落而消亡。然而，它在现代又重新振兴。差不多与某些研究古典文化和《圣经》的著作同时，现代科学历史编纂——至少是其某些部分——把关于民族历史的传统信念当作其主要着眼点之一。研究寺院文件和地方政府特许状是整理"古物"运动的一部分——证实、分类和记录那些研究风俗制度所需要的资料。

西方社会以外的大多数世界文化不象西方社会那样愿意让它们的历史经受批判性的研究，并将此作为解释的先决条件。例如，莫卧儿帝国以前的印度，从未有过历史编纂著作。在那些没有历史编纂的社会中，人们还没有接受只有理性的和经验的认识才最可信的信念，他们甚至还没有把认识过去历史的任务托付给专业学者。在这些社会中，渗透在历史意识中的是载入宗教经文的宗教描述、传闻和不受系统研究控制的想象。而西方世界的科学历史学者已成功地把受到政治的、宗教的以及其它愿望影响的形象从他们自己的历史描述中排除出去。

19 世纪大规模的历史编纂活动促进了初级学校和中学中的历史教学。历史学术研究相当可观的一部分工作是，教授们把历史知识传授给那些也将成为历史教师的学生；他们传授的历史知识主要是民族史和他们自己的文明史。一部分学生将成为史料保管员和古抄本研究者，他们的任务将是管理他们国家的和他们的文明的历史记录。对 19 世纪那些促进历史研究的

非，以及后期非洲黑人社会进行的研究中，这些文明之外的学者开始使用批判性历史编纂的技术。

用历史编纂的方法来构建历史，为活着的几代人提供一个真实描述他们祖先的传统，这种历史编纂开始并没有形成独立的研究领域。对《圣经》的研究遭到《圣经》"传统"支持者的竭力阻挠①。然而，批判的科学历史编纂战胜了那些对《圣经》传统作传统解释的支持者。批判的历史编纂对其实践者的要求极其严格，同时，大学、部分世俗公众以及某些政府部门都同样表现出对于科学的热忱——某些教会统治集团中的新教教士也对科学表现出支支吾吾的肯定——这一切大大促进了这一新兴的、科学的批判历史编纂传统的发展。说服罗马天主教则没那么容易；认为批判性科学历史编纂的传统将改变罗马天主教传统也是站不住脚的。阿尔弗雷德·卢瓦齐（Alfred Loisy）②的命运就是这种矛盾冲突的结果。这就是发生在《圣经》传统的支持者和那些企图用科学历史编纂的技术修正和纯化这一传统的人之间的矛盾冲突，虽然后者接受了这一传统的大部分内容③。

民族意识给予批判性历史编纂的鞭策并非总是显而易见的。确立民族性和民族历史形象，常常与保持传统的真实性的

---

① 布拉克(John Sutherland Black)和克利斯塔(George Chrynstal)：《威廉·罗伯逊·史密斯的一生》(伦敦：1912年)，第179—451页；Geoffrey Faber：《乔伊特的经历》(伦敦：1951年)，第264—266页。

② 卢瓦齐(1857—1940)，法国《圣经》解释家。——译注

③ 阿尔弗雷德·卢瓦齐：《适用于我们时代宗教历史的回忆》(巴黎：1930—1931年)；维德勒(A.K.Vidler)：《罗马教会的现代主义运动》(伦敦：1934年)及《天主教现代主义教徒种种》(剑桥：1970年)，第69—139页；兰切蒂(Michele Ranchetti)：《天主教现代主义教徒：宗教改革运动研究，1864—1907》(伦敦：1969年)，第16—35页。

愿望发生冲突。有时，维护民族性传统的愿望占居上风，它抑制了坚持批判性历史编纂的传统，用其来纯化传统并维护其真实性的愿望。坚持批判性历史编纂的传统往往并不能使人们摆脱民族性传统的束缚。卷入政治冲突使人们更加受到民族性传统的钳制。虽然各种其它政治倾向有助于人们专心致志于某些特定的主题研究，但是，这些政治倾向也具有相同的破坏作用。站在某个阶级的阶级"立场"上来看待历史，就象站在一个人的民族"立场"，或是一个人所属辈代的立场，或是他居住的村庄的"立场"上来看待历史一样，都同样是非常有害的。政治信仰越是详尽复杂，它对于某一特定历史观的信奉越是明确，尤其在这一历史观已成为传统，而且奠定了这一政治信仰的有效性的情况下，那么这一政治信仰就越强烈地抵制批判性历史编纂的传统。这里存在着一条悖论：批判性科学历史编纂从现代政治运动的"历史性心态"中汲取了能量，获得了支持和鼓励；然而，这种"历史性心态"，即将一个集体的历史看作是这个集体之合法性的基本要素，对批判性科学历史编纂的实践却常常是有害的。

尽管批判性历史编纂在清除由传闻形成的庞大传统时，遇到了这些阻碍，但是在一个怀疑众多昔日信仰之权威性的世纪中，这种批判性历史观却大获全胜。"历史学家成了君王，文化的一切组成部分都不能忽视他的法规；历史学决定了如何去阅读《伊利亚特》；历史学决定了一个民族如何划定其历史边界，并指出了它的世敌和传统使命……在唯心主义和实证主义的共同影响下，进步思想自定为基本范畴（基督教被斥为'过时'，基督教徒成为缺乏自信的少数……而现代'思想'至高无上）。历史

学家一举取代了哲学家作为指导者和顾问的地位。历史秘密的主人，即历史学者，如同世系学家，为人类提供了证明其高贵性的根据，追溯了他们成功的进化历程。只有历史学能够赋予乌托邦理想以基础；它向人们说明，乌托邦根置于历史的发展过程，从某种意义上来说，已出现在历史的发展过程之中"。① 也许，历史编纂的权威性是以许多历史遗产作为代价而取得的。历史编纂成为"被许可的历史"的仲裁者。

因此，在西方国家的民族史领域里，"传统"和科学历史编纂传统之间所发生的矛盾冲突，一般来说有所缓和。历史学家是民族史传统的主要监护人；除了在战争年代，民族传统的传布不象传播罗马天主教的"旧传统"那样武断或具有限制性。当历史学家开始研究民族史的老传统时，他们没有引起人们普遍的忧虑。他们作为爱国者的善意为众人所接受。在民族主义十分强盛的社会中，两者并没有完全摆脱冲突。但是即使在那里，也很少出现危机。②

在新近获得自主权的非洲国家和共产主义国家里，批判性科学历史编纂承受了更为峻迫的压力，这是在知识分子和政治家中间占统治地位的政治传统拥护者造成的压力。非洲社会没有共同的文化著作传统，也没有共同的民族历史学传统，但是，它们的许多奠基者和领导人具有某种历史意识，他们希望这种

---

① 马鲁(Henri-Ircnee Marrou)：«历史知识»(巴黎：1954年)，第11页。

② 托马斯·加里格·马萨里克(Thomas Garrigue Masaryk)指出，那些据称能证明捷克文是最早创作诸如«贝奥伍尔夫»(Bcowulf)和«罗兰之歌»(Chanson de Roland)一类民谣的欧洲语言之一的手稿是伪造的；这样，他就卷入了这样一种冲突。见瓦特主(R. W. Seton-Watson)：«捷克族和斯洛伐克族史»(伦敦：1943年)，第246页。

意识得到满足，希望用一种传统来充实这一意识，而这种传统能向世界证明，其民族文化值得尊敬。这些社会的许多历史学者受过科学历史编纂技术的训练，当他们认为有必要向他们的同胞提供一个神异而富有创造性的民族历史的形象时，他们常常感到某种压力。肯定一个能证实民族漫长生存史和卓绝成就的传统，同时又要忠实于科学编纂传统，这两种愿望常常相互冲突。这种矛盾在一定程度上可以通过选择特定的课题来解决，这些课题一方面可以进行学术探讨，另一方面又呈示一种令人满意的形象，即发生在现今国境以内地区的历史事件的形象。①

将一种新确立的传统弄得貌似古老，以便来肯定这一传统，并以此使一个新民族合法化，这一急切的愿望与批判性科学历史编纂相冲突；一种有利于前述传统并可解决这种冲突的办法是提出一个虚构的"黄金时代"，即外来征服者侵入之前鼎盛光荣的时代。②

在这种情况下，历史意识成功地抵制了批判性科学历史学的原则；它塑造了其内容，目的是向人们表明，过去是合法性的源泉，而现今秩序不过是这种过去的延续和继承，以此来巩固现今秩序，虽然这一过去已被在时间进程中出现的灾难和腐败所

① 在处理反殖民起义时尤其如此。见唐纳德·德诺(Donald Denoon)与亚当·库珀(Adam Kuper)之间的讨论：《民族主义历史学家对一个民族的寻求，《达累斯萨拉姆的新历史编纂学》，载《非洲事务》，第69卷，第22号(1970年10月)，第329—349页。又见维纳亚克·达蒙达·萨瓦卡(Vinayak Damodar Sarvarkar)：《印度一八五七年独立战争》(孟买：1947年)。

② 参见尼赫鲁(Jawaharlal Nehru)：《自传：兼对近来之事件的思考》(伦敦：1936年)，第426—432页；维夫卡南达(Swami Vivekananda)：《全集》(加尔各答：1964—1970年)，第3卷，第275、285页；第7卷，第331及356—358页。

第二章　过去事物的持久性

1. 现存器物中的历史因素

物质遗存

物体具有物质本性固有的自我维持能力。它一旦被制造出来，而且只要人类任其存在，它们将经久不灭，直至自然消亡；它们由于内部衰竭、过度使用和外部侵蚀，以及天灾人祸而分解衰变。人类或蓄意毁灭它们、使用它们，或小心地保护、修补、储藏和修复它们，这就影响了物体寿命的自然过程。

石头、金属和木材这些物体所固有的耐久性，以及自然景色的恒定性，使过去能够延续至今。用于制造器物的零星技术和稀有材料非常昂贵，因此，故意毁坏这些器物的行为通常要遭到反对。维修旧建筑有其经济效益。无论一个社会多么富有，无论这个社会如何挥霍它的资源，它都不会认为，每一代人有足够的财力以致于可以拆毁从过去幸存下来的房屋，代之以能够提供更多方便和更符合时代情趣的建筑。在一个当代大都会中，即便是最有力的建筑现代化政策，也仍然遗留下大量在其中工作或生活的人们出生前就已建造起来的建筑。人们建造房屋，希望它们能维持长久，除了有意建造的“临时”建筑外。宫殿、政

府和国会的场所、教堂庙宇、商业大厦和公共管理办公楼、进行学术活动的建筑、博物馆、戏院以及音乐厅，这些早在现今活着的人们出生前就已建造起来的建筑，是地球上城市的标志。城市因为这些建筑而成为城市。

人们的建筑趣味已经改变，衡量舒适和方便的标准也起了变化，可利用的空间更加紧张，尽管如此，许多百年以上的住宅仍然存在。许多更为古老的住宅之所以能得到不断的修复而保留下来，是因为使用者愿意支付维修和“现代化”费用。而其它一些建筑得以幸存，则因为使用者不能或不愿支付新建筑要求他们支付的价钱。有时，“现代化”费用非常之高，拆毁这些建筑，或用更适合当代趣味和使用方式的新建筑取而代之则更为经济。有时，维修费昂贵得不合情理。在一些建筑所有权为私人所有的国家中，忽视维修或拆旧建新的做法有利可图，因此，旧建筑朝不保夕。社会主义国家渴慕新奇，追求健康的社会理想，希望建造纪念建筑以志政府的业绩和善行，所有这些都导致了旧建筑的毁灭。对于家族的孝敬，地区和民族为其历史成就而感到的自豪，则常常会激励人们去维修和翻新建筑。归根结底，旧建筑总是既受到内部朽坏的威胁，也有来自使用者和所有者方面的危险。

然而，世上没有一个都市完全是在一个人的一生中建成的，也就是说，在短短的几十年中，拆毁所有的旧建筑，代之以全新的建筑。我们可以举一些差不多从头开始建造的城市的例子，它们是巴西利亚、华盛顿特区、新德里、昌迪加尔(Chandigarh)，以及爱丁堡的“新城”，这些城市都建造在以前没有任何重要的都市住宅的地区。但是，这样的城市寥若晨星。另外，一些城市

在自然灾害和军事行动中几乎完全毁灭，后来又在废墟上重新建成。以上两例都不属常情。随着城市的扩展，人们在没有建筑物的地方加建新楼房。这些楼房一经建成便长久存在，直到人们认为，拆除它们，或以新代旧会带来更多的利益，或者直到人们无法忍受生活的不便，而改造这种状况又花费太大，这样，他们就有了拆毁这些建筑的动机，或者以破坏或忽视维修的方式任其坍损。

建筑物不会自行维修。随着年代的增加，它们变得易于破损，因此，它们的组织结构需要越来越昂贵的维修。有时，如果不花大本钱，那么这些建筑就无法适应新用途，就达不到衡量舒适的新标准。这常常导致故意毁坏或不经意的整修。然而，许多建筑物还是免遭这些危险而幸存下来。

建筑物度过了一百个年头后，就开始吸引那些试图保护它们免遭毁坏的人们。这在 20 世纪中叶尤为常见，因为在这之前，许多旧建筑都遭到了破坏，都任其毁损以致无法住人；或者，对其拥有者来说，不以新代旧便无利可图；或者，如不拆毁就会成为进步的障碍。而教堂、进行学术活动的建筑、政府大楼，以及名人的住宅或出生地则不易遭到破坏，这并非因为它们是用坚石造成，也不是因为建造它们的技术更为高明，而是因为它们已成为崇敬对象，而且对其独特的目的来说仍然是有用的东西。

城市的形态和空间格局与城市中的建筑物相比，其持续时间更为长久。原因之一是，某些因为得到良好维修而幸存下来的旧建筑规定了主要的形态格局。有些住宅区的居民成分，以及他们在都市生活分工体系中所担负的职能都起了变化。诸如

没有因此遭到破坏的建筑原样保留了下来。旧街道和旧公路的结构有所改变，经使用损坏后又重新进行了修建；路面可能被加宽，无数的弯道曲路可能被拓直，但是，它们的格局大致保留原样。

尽管新式机械能够挖土移石改造地貌，旧布局还是保留了下来。令人惊叹的、有时是可怕的创新常常只局限于表面；在这背后，多数建筑保留原貌。在国家汉堡包出售亭、"美容厅"和旧汽车出售部的后面，美国新英格兰和中西部的小镇上的主要街道常常与从前毫无二致；在主要街道背后，一个世纪前的房屋仍然十分完好，它得到了精心维修。西德或大不列颠的任何规模宏大的高速公路或跨线桥同样向人们显示，用人的意志大规模地改造自然的伟大业绩与默默地持续存在着的早期成就融成了一体。土地的居住范型和耕作范型在相当长的时期内保持不变。

居留范型与建筑和道路不同。人们很少设计这种范型，一般来说，人们不是有意地去保持这些范型的原来形式。不过，也有例外。为产业工人提供就业机会造成的伴生现象是（如果提供就业机会成功的话），人们可以按照自己的意图保留居留范型。许多地区政府现在确实在为产业工人提供就业机会，因为在这些地区内，随着昔日为人们提供就业的工业的衰退，就业机会愈来愈少。有时，会出现鼓励人们移居到特定区域，或强迫整个人口转移到一个从未有人居住过的地区去的"居留"政策。此外还有消极的居留政策，它们试图阻止或禁止移居，尤其是从农村移居大城镇，或者是把人口从已拓居的区域强行驱逐出去。然而，在大多数社会里，这些政策对确定持久的居留范型没有多大

既定的，每一代后来人都要适应之；而适应会使既定的东西产生一些小小的变化。适应的结果，对后代来说，又成了既定的东西。人们开垦以前从未耕种过的土地，他们废止了老品种，种上了新型作物，这是因为老品种在价格上无法与其它地方种植的相同作物竞争。虽然如此，土地耕作范型仍然会留下一些痕迹。

只有维修和保护建筑物，建筑物才能幸存。同样，道路、公园和花园，以及各种人们特意制造出来的物质结构或设置都是如此；要使它们继续存在，就必须对它们进行维修。教堂、公共大楼、名人住宅不但需要维修而且还需要保护，防止玷污神圣事物的破坏者、企图利用这些建筑材料谋利的拾荒者以及希望搜集一星半点的圣物作为法宝占为己有的“纪念品猎取者”。建筑物和人造景物只有被精心维修和保护，才能持续存在。

所有这些被占用的空间和建筑之所以持续存在，部分是因为它们已经存在。说某些已存在的东西历来如此，是不对它们作任何改变的一个“理由”——未说出口的理由，除非有极大的便利和利益可图，而且，保留和维修它们代价又太大。大众生活就是在这些世传物体和设制的周围组织起来的，要大规模地改变它们极其困难，即使继承者认为，他们能够做出成熟的决定以克服“既得利益”的阻碍，亦无济于事。不但存在着有利可图这一意义上的“利益”，还有依恋之情、便利，以及希望得到各种机会这样一些“利益”。如此之多的人都使自己适应了既定的环境和建筑群，并为自己创造了一种可以过得去的，甚至是令人满意的生活方式，以致新来者或是其他不喜欢这种宏大居留范型的人都无法改变它。他们可以一起离开，或者在有限的范围内做

一些改动，或者同已存在的东西妥协。已定居下来但趣味发生了显著变化的人也会面临同样的选择。

统治者、有产者或行政管理人员可以利用强制性的法律力量来实施他们的决策，因此，他们自然能够破除那些传统的范型，即那些带来了依恋之情、便利和利益的范型。大不列颠的"圈地运动"说明，可以人为地破除居留和使用资源的传统范型；规模更大、而且更加蛮横残暴的苏联农业生产集体化也说明了这一点。以上两例还说明，彻底瓦解传统范型会导致怎样的后果：在大不列颠，暴力横虐，世风日下；在苏联，人们心怀不满，因而效率极低。

因此，实际的物质环境及其使用范型，就它们是人类的创造这一点来说，作为传统持续存在；这一传统通过形形色色的延传行为传递至今。就象其它传统一样，它们为人们接受，也因为无数次的增补和替换而不断被修改。它们的改变是由于出现了新机会和新愿望，但是同时，它们塑造并且限制了这些机会和愿望。人们可用强力破除它们，但是，无论从短期还是长期的观点来看，这样做要付出巨大的代价。

崇拜旧建筑

村落、人工景物或某些建筑物的范型具有持久的特征。如果它们是崇拜对象，这种持久性便进一步加强。崇拜与实用毫无关系，它是对年代本身的敬仰。这些东西从遥远的过去一直留存至今，所以人们对它们尤为欣赏。

在大多数文明社会中，一大批持续了三至四世纪的建筑曾用于宗教崇拜、帝王和皇家住宅，或者与神圣事物、世俗权力和

君权有着某种联系。因为在这些建筑中，使用了大量的艺术装饰，所以它们又是审美对象。人们建造它们的目的是使之美观，使之能比一般的住宅、工业和农业用房寿命更长。它们易于引起人们的崇尚心理，这一心理与这些建筑一样，都是从前人那里继承来的遗产。

自19世纪以来，保护旧建筑和历史纪念建筑已成为个人和政府的一项重要活动。从某种程度上来说，这一现象与强烈的民族意识有关，另一部分原因是这些建筑的古老性能赋予人们合法性，而这正是民族意识想利用的。有人主张，旧建筑是民族"遗产"的一部分，这一主张证明了保护旧建筑的合理性。而保护旧建筑的运动一直与毁坏劫掠旧建筑的现象同时存在。这一运动始于西欧，后来，西方社会的统治者在20世纪初将其推广到他们在印度和印度支那的帝国领地。它蔓延到美国则晚得多。美国政府远远地落在一些个人和团体的后面，后者关心着"民族圣殿"和"民族遗产"。重建那些并非以重大事件而闻名的城镇，如美国的威廉斯伯格镇，是崇拜年代悠久的制造物，崇拜过去遗产的另一种表现；修复和重建大城市中同样不以重大事件和伟人而闻名的老区，也是这样一种表现。

人们对古物的崇拜将接受物品转变成了一种鉴赏传统；这一传统不仅为人们所接受，而且还因为它与过去的联系而被推崇。人们崇尚过去本身的另一个因素是，过去是伟大的。过去性甚至产生了伟大性。过去的这一属性使过去的事物值得保存，值得将其作为传统加以维护和传递。无论物体本身还是关于它的信念都是传统。

崇拜废墟遗迹

人类制造物也以被毁损的形式存在。倾圮的和无人照管的建筑废墟能够在中世纪和现代的初始阶段幸存，主要是因为这样一个消极原因：它们完全被弃之不顾。它们有时被用作栖身之地，而这些栖身者的社会地位远远低于这些建筑原初规划中的使用者；它们还是建筑石料的来源。这两种用途使这些建筑遭到进一步的损坏。人们对废墟遗迹的敬慕始于17世纪，兴盛于18世纪和19世纪。废墟遗迹成了崇尚古物这一传统的对象；它们为人们所珍视，因为它们使人想起过去。它们是传统的古物之廊中的新成员，其中除了受人文主义者赞美的古物之外，还有书籍、手稿和艺术作品等比废墟早几个世纪的东西。文物工作者珍视它们，因为这些废墟遗迹是他们努力去发现和记录的民族历史的一部分。它们使人们忧伤地想到过去短暂的好时光；想到逝去的过去远胜过败絮其中的现时代。① 它们是对进步思想的双重挑战；它们表明了，渴望取得古人那种永久而伟大的成就亦属虚无；古人的荣耀万古永存，但是，其物质作品则转瞬即逝。

假如人们不愿使废墟进一步受到破坏和劫掠，那么即使是废墟遗迹也需要维修。在19世纪中，人们对“民族遗产”的兴趣不断加温，偷盗古物的活动日益猖獗，因此，政府文物部门或保护纪念性和历史性建筑的部门开始愈益关心废墟遗迹。在这之

---

① 帕诺夫斯基(E.Panofsky)“阿尔迪亚形象中的伊塔”，载《历史和哲学：献给恩斯特·卡西尔的论文》(雷蒙·克里本斯基和H.J.帕顿编辑，剑桥：1936年)，第223—254页，注意：245页起。

义模糊的过去。①

崇拜古器古玩

旧家具和旧银餐具与旧建筑的情况相似，人们使用并赞赏它们，是出于其实用价值、美观和古老的年代。旧家具和旧建筑一样因使用和腐朽而破损。有些家具得以幸存是因为它们得到精心保护。木料和金属有其固有的弱点，它们与石料一样，会受到物理性磨损和潮湿空气腐蚀。幸存下来的只是所有创造物中的极小一部分。其中一些进了博物馆，因此不再被使用；其它一些古家具或银器既被家庭使用又在博物馆中展出，就象私人收藏的绘画和雕塑作品一样，它们被放置在私人博物馆里。它们所具有的实用价值，是人们购买和保养它们的部分理由，但是，因为现代家具和不锈钢餐具能完成更经济而且同样有效的功能，所以，显而易见，人们出于崇敬和审美的理由才购买了它们。

一器物是否会得到保养，是否会成为延传之物，取决于人们是否会相信它们具有古老而美观的事物所具有的价值，从而成为这种信仰之传统的对象。这些古老事物由于其双重的不平凡性而获得了神圣性。

在西方古代社会或中世纪，收集古旧物器显然不属艺术收藏。收集古物是在文艺复兴时代中确立起来的一项活动，这项活动在17、18和19世纪的欧洲，然后又在美国普及开来。有趣

① 麦考莱 (Rose Macaulay)：《废墟带来的乐趣》(纽约：1966年)，第40页起，鲍威索克(G. W. Bowersock)：《赫库兰尼姆和庞贝的再发现》，载于《美国学者》第47卷，第4号(1978年秋)，第461—480页。

的是，美国在最近几年中出现了这种高度评价古旧物器的现象，在那里，人们对于古旧物器的赞赏已从古代欧洲和早期美国的精美家具、玻璃器皿以及银器，发展到一直不受人注意的、丑陋的、制作粗劣的旧物器。这并非因为人们过去不了解75年前农家使用的家具和厨房设施。他们了解这些东西，但是却将它们抛弃了。这些东西被人买卖，但没有直接进入"古董交易"；它们开始只被当作"旧货"处理。后来，在相当短的时间内，它们的地位提高了，虽然它们仍然外表丑陋，而且在很多情况下毫无用处。越来越多的美国人开始对美国过去的制造物持敬重态度，而这些人一直遵循着一种极其反传统的传统：他们使用镀铬家具，用人造皮毛进行室内装饰。19世纪哥德式美国制品重新被人们从高阁上取下，以满足在其它方面并不赞同传统的人。人们对于过去遗留物的依恋集中在一些小物品上，而只是这些小物品的年代使其成为欣赏对象。

纪念建筑

纪念建筑如同废墟遗迹，它们的延存完全不依赖其效用，通常在相当大的程度上也不取决于其审美价值。宫殿、宏伟的大厦、庙宇和教堂仍然被用作政府的管理机构，用于住宿和礼拜，或用作博物馆；与这些建筑不同，人们并不是为了使用的目的才建造纪念建筑。一个凯旋门、一根圆柱、一座碑石或一座雕像，没有任何实用性。与所有其它种类的人工制造物不同，纪念建筑从一开始就是人们为了让后代牢记过去而设计的。设计它们是为了纪念，是要世世代代的人铭记过去。建造者希望，它们能成为未来人们的传统。这些没有实用价值的雕塑和装饰性结构着

不多总是标有日期，这是为了让它们的观众认识到它们在历史上的地位。一般来说，人们尊重纪念建筑建造者的愿望；纪念建筑确实成了独立存在的传统。但是，它们原来意欲颂扬的人物和事件，除了文物工作者和历史学家以外，对于普通人来说，已失去了其明确性。

纪念建筑能够保存下来，并不是它们物质结构的固有特性。与大厦和家具一样，它们并不仅仅是因为用耐久性材料制成而得以幸存。它们也需要维修和保护。事实上，它们受到了保护，至少它们之中的大多数是如此；而且它们周围的景观也被整修，以明确它们的纪念性质。

当它们给后代造成的不方便超过能够忍受的限度时，它们有时会被拆迁到其他地方；这就是巴尔神殿(Temple Bar)的命运。巴尔神殿是威斯敏斯特城和伦敦的分界线，为了方便斯特兰大街的交通，人们便将这座神殿拆毁了。在印度这样的旧殖民地国家里，人们希望从记忆中抹去那段造就了现在的印度人的历史。他们现在不愿承认那段历史，而偏向于本土历史。他们曾经忽略了本土历史，但现在为了集体的自尊却希望确立这段历史。因此，他们将一些有名的殖民战士、政府官员和统治者的雕像从它们过去占据的显要位置移至其它地方。① (除了狂热者外，人们一般不会蓄意毁坏它们。)②

① 纳拉扬 (R.K.Narayan) 引人入胜的小说《劳莱之路》中有一段描述处置马古迪(Malguoli)镇拉杰家族里一位仆人的塑像的情节。载于《劳莱之路：32 篇短篇小说》(米桑雷，1956 年)，第 1—7 页。

② 坐落在都柏林奥康内尔街(原名萨克维尔街)的"纪念柱"就遭此命运。在印度的英国人塑像常常遭到破坏。坐落在阿克拉的尼克鲁玛(Nkrumah) 神像和斯大林为自己树立的许多纪念碑不是被破坏就是被拆毁。

为纪念当代人而建造纪念碑是为将来创造一个传统。这就象人们为一个生前曾留给他们一份财产的灵魂所作的“永垂不朽”祈祷。人们希望留英名或荣耀于身后的愿望是追求名誉的另一种表现①；这种愿望未来还将继续存在。大多数的名声是身后名声。并非所有的纪念建筑都成功地为其纪念对象获得了名誉，然而，它们因为来自过去而受到保护。

钱币和纪念章

用稀有金属制成的钱币，其价值曾以它们体现的财富来估量。它们现在已不再体现财富，而仅仅为商品流通提供方便。人们想使它们被永久收藏，因而它们通常也被赋予了纪念建筑的特性。它们刻有某个统治者或伟人的头像，从而，这个人将进入未来人的生活，他的名字也永远不会被人们忘记。

钱币有其超经济功能，但它们不全是为长久纪念在世的统治者而设计的。钱币——包括现在的纸币——常常印有一个民族历史上的统治者和伟人的头像，或是民族生存的象征性人物。在某些国家里，也许是非洲的一些国家，钱币上印有在世的统治者的头像，这是因为，那里没有为人们普遍接受的民族英雄能象在世的统治者那样将尚未定型的传统有效地传递下去。统治者希望，这些传统能使其公民依属于他们的国家和社会。

纪念章只具有纪念意义。人们制造它们是为了祝贺某些人物和某些事件，并且将这些人物和事件置入未来各代人的历史记忆之中。有时，它们是用来庆祝创会建国等事件，并力图使这

① 参阅齐塞尔(Edgar Zilsel)：《天才概念的产生：论古代和早期资本主义的思想史》(图宾根，1926年)，第62—70、159—211页。

类事件的象征性表现永存于人们拥有的历史形象之中。它们也用于庆祝重大事件的周年纪念，其目的在于，重新唤起那一小部分接触到这些纪念章的人们对于过去事件的回忆。

纪念章就象藏在私人花园中的纪念碑；它们只能证明传统的存在，证明人们抱有将某些事物变成传统的愿望，但是，它们并不能证明，它们已成功地达到了这一目的。具有讽刺意味的是，这一目的是在人们对纪念章的研究成为历史编纂的辅助学科之际达到的。

纪念章具有较有利的保存条件。它们没有实用价值，因此不会象钱币那样遭到磨损。它们不会象钱币那样被割裂和毁坏，所以，它们能将其所寓有的意义较准确地传达给未来各代人。纪念章还有被上层阶级收藏这一有利的条件，因此，它们得到精心收藏，以留传后世。另一方面，钱币的数量要大得多，它们向后世传递的有关历史信息的种类也更为丰富。钱币和纪念章一样，通过历史学家这一中介向后世传达信息。

艺术作品

现代社会在许多方面坚定不移地反对传统信仰和传统的行为范型，但是，它却花费大量资源来收集、保护和展出古老的艺术作品、手稿以及印刷的书籍。在过去的两个世纪中，古代、中世纪以及现代早期艺术和知识成就的遗存物都得到精心保存。它们曾经是统治者、富人、教会权贵、教堂和寺院的私有财产，而现在这笔财富日益成为公共或半公共财产，所以，私人基金会、市政府和中央政府接受了——而不是冒称——对它们负有继承和保护的法律责任。如果它们不是政府的战利品（这是拿破仑和

他之前的统治者所具有的行为特征)①，如果它们不是政府在革命中没收的财产，那么，政府则通过税收，包括征收遗产税，将其从私人手中收缴而来。因此，只要不出现自然灾害、战争、偷盗、无能的管理和破坏，昔日艺术和知识成就的物质遗产，在经历了无数次不幸的沦丧之后，便找到了一个安全的处所——就象在这个充满了眼泪、破坏和盗贼的世界上的任何东西一样安全。

这种热切的——有时是无常的——管理很晚才出现。与绘画作品相比，古代雕塑和镶嵌工艺品保存状况较好，幸存数量较大。古代雕塑作品是用比绘画材料更为耐久的材料制成的。但是，大多数幸存下来的作品都破碎不全。在宗教改革后仍然保留罗马天主教的国家中，中世纪为装饰宗教建筑而创作的雕塑作品似乎保存得较为完好。这不仅是因为这些雕塑作品出现在古代雕塑作品之后，而且是因为，这些雕塑所附属并保存在其中的建筑是宗教建筑，并且，这些作品所表现的常常是圣人的世界。

自然，军队、盗贼和狂热分子从未间断对艺术作品的侵袭和破坏；为了挽回损失，为了避免艺术作品再度遭到毁坏，人们做出了目标和措施都日益高超的、不懈的防护斗争；艺术作品的历史，就是这种破坏和反破坏的历史。最有助于保存雕塑和绘画作品的方法是，将它们贮藏在建筑物内，除悬挂在墙壁上之外，还将它与建筑结构相连，并且由勤奋的管理者和收藏者照看。当然，这要有个先决条件，即需要有人十分爱护它们，愿意全身心

---

① 特雷佛尔-罗珀(Hugh Trevor-Roper)：《十七世纪艺术品盗窃史》(伦敦：1970年)，及古尔德(Cecil Gould)：《征服者的纪念碑，拿破仑博物馆与卢浮宫的创建》(伦敦：1965年)，第30—102页。

地，或通过资助和管理来关照它们。

如果没有人文主义以及与其相关的好古主义，人们决不会去寻找、收集和保护古典艺术的残存物。在温克尔曼(Winckelmann)① 的《古代艺术史》(1764 年) 等著作发表之前，人们对古典艺术的典型审美特征的欣赏并没有得到充分的和清晰的表达。然而，当人们对古代文学和哲学著作进行人文主义研究，努力发现古代作品的手稿，并且对它们进行重新整理以还其想象中的原貌时，对古代艺术作品的收藏就大约在此时开始了。古物本身越来越具有内在价值，这并非仅仅是因为它们存在于遥远的过去，而且是因为它们代表了在人类历史上的一段克里斯玛时期(象人们当时所认识到的那样)。

与文学、科学和哲学著作相比，艺术作品在各方面更多地与崇高性和神圣性相关联。文学、科学和哲学著作有时是在皇室或贵族的资助和庇护下产生的。但是，皇室和贵族通常不构成这些作品的主题；而绘画和雕塑却能使它们的资助者声名长驻。拥有艺术作品说明了拥有者的高贵，这就产生了保存艺术作品的动机。宫殿和教堂是受到最好保护的建筑，因为许多艺术作品被用来装饰它们；所以，对那些关心这些建筑、使之得以幸存的人们来说，保护这些艺术品不受到毁坏就等于在保护他们的既得利益。与所表达的主题无关的古老性和美是高贵和神圣性的佐证。稀罕是艺术作品的又一价值所在；稀罕也与年代相连，而人们一旦开始收集和保管艺术作品，他们对古老的作品尤为关注，因为它们汇聚了多种价值。

---

① J.温克尔曼(1717—1768)，德国考古学家、艺术史家。——译注

始资料，即能够在现在和将来正确确立历史形象和历史文本的资料。两者都关心历史遗留文件，从这些文件中，人们可以构画过去的真实面貌，以及现存制度的过去面貌。①

人们过去保存管理档案、法律和司法记录，目的是用它们来证明职权、财产权和特权，并且使这些权利合法化。他们也保存作为协定和法令证明的文献，因为过去的决定和协定能给予他们现在的权利以合法性，而且毫无疑问还能否定相反意见的合法性。过去的行为是合法性的基点，档案中的文献被看作是这种合法性的证据。过去发生的事件被视为范例和标准，现存的矛盾冲突可以在此基础上得到解决。这就是为什么证明过去事件的文献至关重要的原因。随着时间的流逝，过去历史在实践上的道德强制性开始有所松懈；人们想认识过去的好奇心则日渐活跃了起来。

随着这种兴趣的增长，过去历史的重要意义发生了逐渐转移。人们仍然把具有法律意义的文献当作过去行为的证据加以保存，而过去的行为仍然具有实际的规范作用。但是，这些文献之所以被认为具有价值的另一个原因是，它们向人们揭示了具有内在认识意义的过去。文学手稿表达的内容具有美学价值和直接的克里斯玛价值——虽然通过阅读印刷的复制本也能获得这种价值；与文学手稿不同，档案文献首先具有的是启发价值。

① 傅斯纳(F. Smith Fussner)：《历史革命：英国历史著作与历史思想，1580—1640》（伦敦：1962年），第26—116页；道格拉斯(David Douglas)：《英国学者》(伦敦：1943年)，第70—123页；波考克(J.G.A.Pocock)：《古代宪法与封建法律：17世纪英国历史性法律研究》（剑桥：1957年），第70—123页；诺勒斯（Davidknowles）：《寺院史上的重大历史性事业与历史问题》(伦敦：1963年)，第33—62页。

但是，也正是它们的纯粹历史性赋予了它们这一价值；持有这些文献的人将过去融于现在。档案文献体现了它们自身历史性的一些固有特征——这既表现在它们的物质实体的古今一致性上，又因为它们记载了历史事件。

2. 超越物质器物的暂存性

传统的两个层次

砖石、木头、泥灰、金属、帆布、颜料，以及羊皮纸、纸莎草纸等各种纸张和墨水，都是无生命的物质材料，它们由人的行动构建成为建筑、道路、机器、雕塑、绘画和书籍。它们在人的心灵指导下构建而成，所以被注入了人的精神。栖身之处、工具、钱币和道路这样一些纯粹物质性器物就是如此；人类的精神或心灵主导着它们。首先，如果人们没有在心目中形成它们的形状及其用途（无论其目的和最高宗旨是什么），那么，它们是不可能被制造出来的。

雕塑、绘画、纪念章和书籍没有很大的实际用途，因此，它们更加明显地由它们所包含的人类精神和心灵建构而成。读者和思考者与这些作品之间的关系并不是实用关系，而完全是解释关系。在创作它们时，作者的意图就是要人们对它们进行解释，要他们理解构成它们的象征符号群（Symbolic Constellations）。

因此，物质器物是一个双重传统。它既是一个物质基础的传统，又是一个概念和信仰的传统，以及融化在物体中的工艺、技术和技能之理念的传统。在每一个传递和接受的阶段中，如果没有暂存的物质基础，那么有待解释的象征符号这一层次就

亡，而这种盛衰与诸如建筑、雕塑、绘画或都市景观等特定物质器物的传统却处于一种非常松散的关系之中。人们实际上已不再接受和实行哥特式建筑的设计和建造传统，但是，许多哥特式建筑不但继续存在，而且得到了精心的保护；虽然仍然有人对哥特式风格作大量的研究和思考，但这种风格已不再是规范性传统。帕拉弟奥①式风格（palladian style）也不为人们重新采用。如今，建筑师们拒绝按照这种传统进行建筑设计，虽则这种范型的传统仍然是研究和思考的对象。尽管作为一种支配着新建筑创造的风格，帕拉弟奥式风格已经衰亡，然而现存的帕拉弟奥式建筑传统仍为人们推崇备至。

作为 treditum 的某座特定建筑几乎与一种风格一样具有可塑性和灵活性。一座都铎风格的建筑在 18 世纪可能被换上新古典派的外观；在 19 世纪，一座帕拉弟奥式风格的建筑可能以哥特风格进行外部整修。人们可能为一座建筑加造侧厅边房，修建或拆除其内部墙垣。然而，一座经过"现代化"改造的建筑仍然保留着许多旧特征。

有些建筑的外观和内部装饰保留了大量已不再盛行的风格传统的痕迹，而这些建筑在其它方面遵循的却是另一种传统。上楣柱、楣窗、墙壁嵌板、墙壁和天花板交叉处的装饰线条，所有这些可能会以一种模糊的形式在迥然不同的风格背景中继续存在。摩天大厦似乎背叛了昔日的建筑风格，但是，它们发展成为人们现在称之为无装饰玻璃金属大楼这样的结构，则是一个缓慢而渐进的过程。沙利文（Sullivan）②、怀特（Whi-

① 帕拉弟奥(1518—1580)，意大利建筑家。——译注
② 沙利文(1856—1924)，美国建筑师。——译注

te)① 以及其它一些先驱者保留了显而易见的罗马式和文艺复兴式建筑风格的装饰特征。人们希望仅以技术"规定"作为建筑指导，但是，这一愿望留下了一些(知识)空白，这些空白必须用随手拈来的过去的东西来填补。宫廷里固定的壁画和雕塑典型地复兴了昔日风格传统的残迹，而这些传统本身现在已被人们普遍拒绝。在本世纪初美国的一些城市中，劳动阶级或中下层阶级建造起一些为他们设计的楼房。这些建筑的外部装饰说明，古典的和文艺复兴时期的装饰风格仍顽固地存在着。看来，在传统的发展过程中，风格比特定的物质器物具有更大的灵活性。

物体的短暂性和实验技术范型之传统的持久性 耕犁、磨石、二轮运货马车、凿子、长柄大镰刀、锯子和铁锤，这些三、四百年前的技术器物几乎都没有幸存下来；与它们同时代的建筑不同，它们已不再被人们使用。仍然幸存的那部分大都是从废物堆里拾回来的。在它们的时代里，它们的有用性使人们将其作为有用的东西加以对待。与近期创想和制造出来的工具和机器相比，它们的功效极为低下；但这并不是人们很少使用它们的全部原因。

技术以及技术要对付的自然"资源"常被说成属于物质领域。技术是社会"物质基础"的一部分，它属于"下层建筑"(Unterbau)。这种关于技术物质性的说法没有多少正确性可言，它离全面的真理甚远。在对物质实体进行加工处理时，技术是手段。构思如何进行一项工作需要想象，使用技术制品来执行

① 怀特(1853—1906)，美国建筑师。怀特和沙利文被认为是摩天大厦的设计者。——译注

这项工作需要运用知识和想象。复制这种技术制品——工具或机器，需要知识；在复制的过程中，复制者心中必须有这种工具或机器的模型。复制者通过使用这种工具或机器，观察它们在最佳状态下的功能而形成了这一模型，这一模型是连接毁坏或磨损的工具和机器与取代它们的复制品之间不可缺少的一环。

一种器物类型的复制将往昔事物带到了今天，因为它在每个新制造出来的复制品中再现了一个形象，即曾经指导前辈们制造和使用这一制造物的现象。在每一代人中间，每一种器物都进一步延传了这种物品形象的体现物（无论是衣柜，还是房屋，或是武器），也就是说，指导复制这种物品的形象，这一形象将木料、石块和金属这样一些还未成形的物质材料组成新的物质形式。

这种形象的存在具有两重性。它存在于任何个别现存的物质实体之中；后代在制造这种物品或同类物品时把这一形象当作他们的模型。同时，这一形象还存在于手艺人、银匠或工程师的记忆中；这些人利用它、制造它，或安排机器和人工来制造它。它存在于一代又一代的制造者的图纸和大脑中。人们关于范型的知识，关于物质（物质将按照范型制作成形，并成为范型的一部分）特性的知识，关于工具和机器的知识，关于思想和身体运动的知识，既有变化，同时又是稳定地，一代一代地向后传递。如果没有知识和技能的传统，磨损和毁坏的器物就不可能有后一代器物来替补。当人们不再需要某些制造物，或对它们的需求量大幅度减少时，制造和使用它们的有关知识也就因此失传了。①

① 由于生产能源的材料越来越昂贵，有人近来在考虑这一问题时建议，应该建造更多的风车。调查结果是，这一计划无法实施，因为现在懂得风车如何运转、如何建造它们的工匠已寥寥无几。

并普遍地相信，他们可以改进存在于特定的工具和机器的传统中的既定的东西。对原理的系统研究帮助人们掌握了模型，而这些原理是借助于一种系统调查研究的传统而取得的。

广泛运用的现代技术大大改变了劳动组织、人口分布和生活水准，它给人们带来大量新的享受和无数的新问题，所以，它与任何传统的东西水火不相容。新机器和新产品与一个世纪前人们制造和使用的东西大相径庭。制造老式马车的车间与现代汽车工厂毫无共同之处。过去压根没有象当代飞机制造厂、炼油厂或发电厂这样的设施。新技术的运用规模也是前所未有的。

然而，如果在当代技术背后没有一个漫长的传统，那么它的任何一部分都没有存在的可能。培养当代技术的传统，大部分都产生于不是该技术本身所属的传统。计算机依赖的是帕斯卡(Pascal)① 和波尔 (Boole)② 开创的传统，以及出现在巴丁(Bardeen) 和肖克莱 (Shockley)③ 的工作之前的传统。通讯技术依赖的是赫兹的发现所形成的传统。

某些重大发明本身仍然保留着传统的工具范型。挖土机械仍然按照铁铲和铁锹的范型构造而成，这些机械功力强大，因而在既定的时间里，动用既定的人工，它们能够搬动更多的泥土。现代的车床、刨床和螺钉削割机，也是在一个更大、更复杂的背景中传统工艺技术的改良和延伸，无论它们的特定式样多么新式，有多么大的功力，无论其部件多么锋利和牢固，现代技术的

① B. 帕斯卡(1623—1662)，法国数学家和哲学家。——译注
② J. 波尔(1908—？)，美国物理学家。——译注
③ W. B. 肖克莱(1910—？)，美国物理学家。——译注

进步没有完全脱离轮盘、螺钉、锤子、铁铲、滑轮、绞盘、锯子、凿子或车床这样一些工具和机器的传统[①]。现代新机械吸收了它们。旋锯仍然是锯子，打桩机或杵锤仍然是锤子。这些传统的工具被安装在高度复杂、高度精确和功力强大的机器中。用来制造工具的物质材料比以前牢固，而且耐磨耐震，但是，制造工具的根本模型仍然作为制造新机器的关键因素而持续存在着。

内燃机在其发展的早期，利用气缸中的气体进行工作，在这一点上，它与蒸汽机相同。其它方面则不然。除了在神话中，人类的飞行术是史无前例的；内燃机就是人类飞行术的开端。然而，理性科学技术的传统并不是连续地直线发展的；在这一点上，它与经验技术的传统不同。前者融合了经验技术传统和相对自律地发展起来的科学研究及科学理论的传统。随着科学研究和科学理论的介入，出现了新的技术传统。科学化学、理论物理和数学融入了技术之中，并且使之产生了深刻的、具有深远意义的变化。[②]然而，这种新的理性科学技术远远没有摆脱传统，它也决没有取代经验技术这一古老传统。

技能传统 在被毁坏的和被废弃的工具和机器日益增高的废物堆周围，在已失去积极作用的模型周围，另一个传统走过了几个世纪，甚至几千年的路程，现在，它逐步地与稳步发展着的

① 厄舍(A.P.Usher)：«机械发明史»(剑桥：1929年)；辛格(Charles Singer)，霍姆亚德(E. J. Holmyard)，霍尔(A. R. Hall)，和威廉斯(T. I. Williams)编辑的«技术史»(牛津：1954—1979年)，第1—6卷；Lynn Mhite：«中世纪的宗教和技术：论文集»(伯克利：1978年)，第1—22页，第75—92页。

② A. R. 霍尔：«科学方法和工艺过程»，载里奇(E.E.Rich)和威尔逊(C. H. Wilson)编辑的«剑桥欧洲经济史»(剑桥：1967年)第4卷，尤其是第125—134页。

物理和化学新知识传统相融会。这就是经验知识的传统；这种知识不断地被转化为在一定程度上背离已有模型的技术产品，而它们的存在和对它们的使用，一次又一次地证实了这一传统的有效性。经验知识的传统包括下面两种知识：如何采用继承来的工具和机器的模型，使其能合适地用于更好地完成一再重复的既定工作；以及如何有效地使用工具。有时，人们将经验知识编写成书或小册子。

在系统的技术革新大量出现之前，19世纪的许多新发明就基于经验知识。这一知识主要通过口授或示范而世世代代地延传下来。手工艺人关于工具和机器的实际知识构成了作为重大新发明出发点的传统的实质。手艺人和发明者从先于他们几个世纪的工匠传递下来的知识传统中，并通过实践和他人的口头传授，学会了如何冶炼矿石，懂得了金属的特性，了解了从矿井中排水的问题。[①] 他们在想象力和感受力。的引导下进行发明创造。这种想象力和感受力产生于他们对于长期的操作实践的体验，即通过观察和接受长者的口头指导获得的体验。掌握了传统的经验知识，不但能够通过持续的复制向他人延传前人已经完成的东西，而且，还能通过努力探索更有效的工作方法，在某种程度上偏离传统。

使用一件工具或操作一台机器，是一个神经-肌肉工作过程，使用者根据自己的使用经验和他人的指导(包括使用者对于他人的使用方法的观察)而展开这一过程。手持一件工具，不一

---

① 内夫(John U. Nef)：《欧洲文明的采掘业和冶金业》，载于《剑桥欧洲经济史》，波斯坦(M. Postan)和E. E. 里奇编(剑桥，1952年)，第2卷，注意第458—469页；A. R. 霍尔：《科学方法》。

定能使用这件工具，这就象看着一本翻开的书不一定理解书的内容一样。“使用”工具如同理解书的内容，“使用者”需要具备一些知识来解释他所看到的内容；要做到这一点，取决于他能否利用对于前人工作的认识和他在相同情况下的操作实践得出的认识。他必须确立身体的运动范型、对恰当使用工具和机器的情境的认识范型，以及使用工具或机器所引起的直接后果的范型。从原则上来说，如果一个人使用一件简单工具来做某项工作，那么他会发现这件工具的用途和使用方法。在使用简单工具和机器时，使用者能通过反复试验确立一个有效的范型；如果苛勒(Köhler)① 的黑猩猩能做到这一点，那么人也能做到这一点。在这种情况中，人的经验能够填补传统的空缺。事实上，他的想象力在传统中寻找出发点。反复试验则能促进发明更有效的和更经济的工作方法。人们总是以前人已达到的高度作为起点，通过反复试验和顿悟来探索未知世界。要实现这种既是认识上的又是体力上的探索，工具的使用者必须接受以前的使用者所获得的知识，并以本人的经验肯定之或纠正之。

近来，人们热切地希望能够通过对贫穷地区的农业和工业生产进行“技术转让”来改善那里的经济状况；在这当中，人们大力倡导“技能”(know-how)的重要性。富国的工业成就部分地被归功于“技能”。“技能”是如何去做的知识，而不是有关理论原理的知识；后者能够解释由使用者的行动驱动的过程。技能几乎是下意识的，几乎是对何为有效或何为无效的一种实在感受。过去，技术带有更多的经验色彩，那时，“技能”起着至关重

① 苛勒（1887－1967），德国格式塔心理学创立者之一。著有《猿猴的智力》(1917年)等。——译注

要的作用。现在，精确的科学知识较之过去已有了长足的进展，工具和机器在结构上更加精密复杂，而且能以可被系统描述的工序进行操作；即使在这种情况中，技能仍然起着重要的作用。

如果这些大机器还未完全自动化，那么，对它们进行操作和维修就既需要经验技能，又要具备能用语言明确表达的知识。要获得这种技能和知识，一个人不能仅仅依赖机器制造者提供的操作说明书，无论他多么认真地学习这张说明书都无济于事；他也不能仅仅依赖课堂知识和教科书知识，亦不能仅仅从经验中学习，虽然要熟悉或得心应手地掌提工具和机器，这种学习是必不可少的。精确的科学-技术知识的传统必须以经验知识的传统作为补充。这就需要象一个能干的医师所具备的那种既不能化为公式又无法从书本上学到的临床经验。就象一个医学学生那样，除了学习日益增加的生物学和医学原理和实例外，他还必须由经验丰富的教师和医师为他做临床指导，这样才能获得历代积累下来的各种知识；同样，要操作一架没有先例的、复杂的新机器，操作者必须吸取历代熟练机工所谙熟的有关机器的直接知识。

“技能”是由泛化的、不可言喻的范畴和期待构成的世代相传之物，是以符码和信号系统为内容的传统，只有经过传统磨砺的眼睛和耳朵才能辨别和解释它。这一传统既可以使人们识别发明的端倪，又要求人们不偏离既定的路线。没有师傅的工人无法以经验来弥补缺乏最初指导而造成的损失。系统的科学研究和经验一样也需要来自师傅的最初指点，即技能传统传递者的指点。从专利、特许证，甚至物质器械本身的意义来说，“技能”的“传递”比“技术传递”来得微妙。它需要一个传统，缺少了

这一传统，物质器物只是一堆死物而已。

发明的传统 历史著作主要论述"变化"。技术史是一部创新史，而不是关于在人类的生产和军事活动中技术从古至今的延续史。① 技术历史学家（某种程度上也包括经济历史学家）的进步观念削弱了技术发明领域中传统的作用。因而，这种观念对发明观的传统和技术的传统性（这一传统构成了发明和运用新发明的温床）的评判有失偏颇。

改进和发明新工具必然要依赖于使用没有改动过的旧工具、旧机器和旧工序，即人们一直在使用，其祖先曾经使用过的工具、机器和工序；同样，改进和发明还取决于传统。这两种传统代表的是不同的然而是紧密相连的过去。

按照于尔根·哈伯马斯（Jürgen Habermas）② 教授的说法：技术仿佛已经成为自律性的存在，已"不再受控于人了"。③ 他似乎应该说，技术革新的传统已广为流传，四处渗透，以至很难阻止革新的大量出现。人们认为，他们能够发明创造，而且需要发明创造；这一观念的传统早就存在于古代西方和中世纪的欧洲，以及中国、印度和伊斯兰文明之中。然而，这一传统在那时并未得到广泛接受。在对革新怀有敌意的社会中，它得不到任何人的赞同。那些有办法让发明付诸实践的人也不愿吸取和

① 参阅贝克曼(John Beckmann)：«发明史»（伦敦，1833 年）；辛格等：«技术史»；厄舍：«机械发明»；内夫：«战争与人类进步»（剑桥，1950 年），«美国煤炭工业的兴起»（伦敦，1932 年），以及"技术进步与英国大工业发展，1540—1640"，载«经济史评论»5，No.1(1934，10)，第 3—24 页。

② 哈伯马斯(1929—？)，联邦德国法兰克福哲学家。——译注

③ 哈伯马斯：«技术与作为意识形式的科学»（法兰克福，1968 年），第 104—119 页。

采纳发明，这一半是因为他们没有赞赏发明的传统；另一方面，他们知道，他们给予这些发明以庇护并不能获取金钱或其它好处。这倒不是大多数工具机器或工艺过程的使用者在积极抵制技术革新，而是他们没有继承一种关于发明之益处的信仰。时有发生的是，人们往往会抵制一个背离传统模型的发明，因为它冒犯了某个特定传统和这样一种信念：即成规旧法是最好的、或是唯一能够相信的规则和方法；或者是因为，对那些可能受到影响的人来说，采用这一发明会给他们带来经济损失。然而，这种强烈反对革新的例子并不能解释现时代到来之前发明速度缓慢这一事实。对发明不感兴趣比抵制已有的发明更能说明问题。①

人们在传统上一直相信：人除了艰辛的劳作和贫困的生活之外，别无选择；世传的技术就是伴随着这种传统信念而延传下来的。人们想象不出现时有可能改善生活条件和工作条件。之所以如此，是因为他们根本看不到任何迹象表明有这种可能。传统强制规定人们去使用他们接受来的模型，或威胁人们，无视这一律令会带来灾难性的后果。生活在这样一种文化中，一个人的想象力失去了活力。当无所不在的传统权威没有向他提供发明的可能性时，他的发明能力处于休眠状态。

过去，人们敬重祖先，甚至害怕得罪他们（其结果是有害的），这巩固了祖传的办事方式。“旧法规是好法规”，“老方式是

① 奥格本(William Ogburn)，斯特恩 (Bernhard Stern)和施赖奥克 (Richard Shryock) 等学者曾几次在著作中提到，人们保持某些行为范型似乎是“文化滞后”作用的结果，也是对新发现故意抵制的结果。参见奥格本《社会变迁》(纽约，1922 年)；全国资源委员会：《技术趋势与国家政策》（华盛顿特区：1937 年），第 24—66 页；B.斯特恩：《医学发展中的社会因素》(纽约，1927 年)；施赖奥克：《现代医学发展史》第二版(纽约，1947 年)。

正确方式"——这类对祖传办事方式的普遍赞扬使那些已有创新的新颖之处黯然失色，并且抑制了任何寻求创新的意向。人们从不提及效率问题，因为除了商人和银行家之外，很少有人从数量上算计任何行动所带来的利益。

已有的发明也发展迟缓，而且没有相互呼应。在公元10世纪，由于中国不同地域内的发明者没有意识到，在他们这个结构松散的社会中还有其他发明者，以致他们所做的发明创造没有相互呼应，相互促进——不同文明间的交流就更少了。因而，一项发明所能影响的范围很小，革新的冲动因缺乏对其它革新的了解而不能维持。革新几乎不能产生"示范效应"。一般来说，对发明的感性认识唤醒了人们的创造性；这种认识告诉人们，有可能用一种与迄今为止截然不同的方式去办事，从而化人们的想象为行动。过去，对于船舶设计的改进会在很长一段时间内只限制于一个造船坊里。除了能亲眼看见，或者从周游四方的商人或工匠的描述中进行了解外，人们没有任何互相交流创新和发明的途径。发明的积累会形成这样一种观念：发明是正常的，甚至是人类必不可少的活动；但是，由于信息交流的缓慢，人们没有认识到这一点。

有目的地从事创造发明决不是大多数人无法规避、无法抑制的心理倾向。这种倾向远不如人们接受、重复和适应传统的倾向来得普遍。对于一个社会中的大多数人来说，这种倾向不能自我维持，它需要同一个社会中其他人示范性的支持。对传统性的感性认识加强了传统性，对于他人创造能力的感性认识加强了创造性传统。创造发明能力部分地依赖于创造性传统。

然而，没有一个社会在技术方面完全是传统性的。即使是

最简单的捕杀动物、鸟和鱼的技术也是发明的产物。五花八门的农作方式，为深耕而使用更加坚固的材料，开采新材料，改进炼铁和淬火技术，用更大的、功能更多的船帆和更多的划手对船只进行改造和发展，所有这些都表明，在欧洲的中世纪结束前，人们并不缺乏技术想象力。但是，技术上的发明直到现代才成为一种普遍的传统。

创造发明这一理想已作为现时代的主要传统之一而确立了起来。资本拥有者作出的反应是刺激发明者。政府、私人社团和研究机构颁发的酬奖也具有同样的作用；创立企业，开发新领域的可能性刺激了人们的创新倾向。中、小学的建立，以及工程、采矿和农业等高等或专科院校（即使没有研究实践）的建立，将知识传统和未来的知识"使用者"结合了起来。所有这些都加速了环境的改变，推出了新任务，向那些想象力丰富并已在可供比较的广大背景中获得了知识传统的人们提出了挑战。在19世纪里，大学和个人所作的科学研究的发展将创造性发现，即对未知事物的发现，推上了前所未有的尊位。人们相信，科学和艺术同属一个活动领域；这意味着，对知识的探索理所当然地包括对新的技术程序和工具的探索。传统性有了新的转折；人们感到，传统与技术创新相互对立，这是因为，他们没有看到后者的传统一面。

3. 知识的获得和沿袭过程中的历史因素

物质器物和知识处在一个四方形的两个对角上。在器物中，引起人们兴趣的是物质；范型的传统之所以重要，是因为器物正

是通过这一中介不断地被重复制造、采用、发明和生产。使用器物是目的，范型是达到这一目的的手段。知识的积存和沿袭物——哲学、神学、科学和伦理学思想、对于宗教经文的解释，以及历史知识——则是象征性建构；它们是"文化客体"① (Cultural Objectivations)。

一个"象征符号群"、一个"文化客体"、一个观念、一个命题或一种形象，是与体现它们的物质形式判然不同的现象。用语言表达的观念区别于作为其载体的声波；以印刷或书写形式表达的观念有别于纸上的墨迹。观念不是心理或神经生理现象，虽然就象与纸张和墨迹的关系一样，它在心理和神经生理领域里也有其对应物。我们也不能将它说成是社会关系，虽然思想的交流是社会关系。所有这些领域都不是象征符号的领域。象征符号是一个自身独立的现实领域。

根据同样的理由，一个科学或神学命题、一句关于历史的陈述，都不是传统。我们看到的命题或陈述可能是一个人通过观察和推理得出的结论，在他之前，人类历史上没有一个人做过这样的命题或陈述。因此，它们不是作为传统传递下来的东西。即使作为传统传递下来的命题也只是一个命题，而不只是一个传统。它的正确性取决于理性的和实证的根据；由这一根据证实的正确性是人们接受这一命题的基础。它被理解为是用已经存在的形式表现出来的东西。这恰与它是传统这一点相吻合。

体现命题的形式是达到知识目的的手段。这种体现可以是

① 一些德国学者们以前称它们为精神客体，有时称之为精神产物或理想形体，人类学家通常称之为"非物质文化"。近来，卡尔·波普尔在"世界3"的名称下承认了它们的存在。参见卡尔·波普尔:《客观知识——一种进化论的研究方法》(牛津，1972年)，第153--190页。

物质形式、印刷书籍、手稿、可见的等式和公式、向公众宣布的戒律和评判，或说出来和听得见的句子。物质体现形式使这些命题在传统的源流中保持了生命力。其结果是，产生了认知或评价范型；这一范型由象征符号群构成，这些象征群代表了具体的认识和绝对的或一般的陈述，即涉及宇宙和人的外部世界的陈述，也包括对人——认识主体的外在对象——的内心生活的陈述。这些范型的存在具有独立的非物质性特征。

物体——印在教科书和手稿中的物体——仅仅是知识活动和沿袭知识的媒介和工具。这种传统和器物一样，由几个层次构成。首先是由思想观念、命题或信仰的象征符号群构成的传统，即通过理性活动而获得的传统；其次是关于器物、书籍、手稿等的传统。另外一种传统与书籍传统密切相关，只是在表面上，对创立信仰命题来说，它更具有工具的作用，而较少媒介的色彩。这就是仪器、望远镜、显微镜以及其它一些观察仪器的传统，这也是从日历、日晷、算盘、测链、计量杆到计算机和电子钟这样一些计算和计量仪器的传统。如同农业和工业技术，所有这些仪器都产生于一个传统；只有那些拥有这些仪器使用方法之传统的人才会使用它们。

作为概念实体而独立存在的命题陷在传统的罗网之中；它们之中的大多数通过呈示者而传递下去，又在不同程度上为人们所接受。象征符号群不是传统，但是它们只有作为传统才能加以保存。如果一个原创性命题背离了传统而又没有成为另一个传统，那么，它就“丢失了”。如果它不是传统的积淀，也不为他人所沿袭，那么它肯定是丢失了。新命题从传统的命题中寻找出发点，它们包含着许多从传统中接受来的因素。新命题形

成了传统；它们发展为传统。这并没有削弱它们作为象征符号群的地位，因为知识传统本身就是象征符号群，它们被延传、接受、沿袭，然后再被延传。每一个象征符号群，每一个特定的器物，每一个在使用中的技能范型都在传统的束缚之中；它们始于一个传统，又壮大了这个传统。

知识传统与知识的媒介和工具之传统以各种方式紧密地联系在一起。知识的物质媒介和记载于这一媒介中的知识有着不同的历史，它们在某些方面(但不是所有的方面)互为先决条件和基础。如若没有物质媒介作为载体，复杂的哲学思想就不可能在好几个世纪的时间跨度中被详尽地阐述和发挥，也不可能被广泛传播。如若人们只用口头传统来延传和学习亚里士多德的著作，那么，当他在欧洲受到冷落时，难道他的思想能在伊斯兰社会中得到阐述和发挥吗？如果没有手稿，难道他能在再度回到欧洲时有那么大的影响吗？如若《旧约全书》的前五章和《密西拿》只在口头上进行延传，在犹太人散居如此广泛的地区，又缺乏统一的政治组织的情况下，难道犹太文化能持续如此之长的时间吗？某些非洲社会的口传知识文化的传播范围较为有限，这在某种程度上说是缺乏书写形式的结果；这种书写形式可以积累和传递词语、形象和思想观念。

在某些知识领域里，传统一般以线性的形式发展。追求知识是探索未知，达到某种程度后它也是力求了解已为他人了解的事物。按照定义来说，在知识上雄心勃勃的学生，是在学习他人的著作，把书中的内容占为己有。即便是成熟的、从事着被认为创造性工作的学者或科学家，也从来不能完全避免这种活动。首创不是通过自己的努力重新发现他人的知识，而是发现人人

都确信前人从未发现的东西。在对知识的追求中，都有某种不可抹杀的最低限度的进步。在这一点上，不管是墨守成规的宗教经文研究，还是希腊和拉丁古典作品研究，都与现代科学研究一样。渴求未知是具有活力的心智的本性；它假设了一片岸堤日益加宽，池底不断加深的知识水库的存在。这种心智追求的是从未有人涉足的目的地——对事物更深刻、更明晰、更有效的现解。

口传认知传统和文字认知传统

在人类所有的文化事业中，传统的口头延传起着重要的作用。可以肯定，人们在很大程度上用口传的方式向新手教导如何制作诸如雕塑、绘画、建筑这类物品，虽然观察和心领神会，以及文字手册、图纸和模型也都起着指导作用。[1] 某些文学著作和其它一些著作是为了向公众进行口头表演而创作的，如以文字形式进行创作的戏剧作品。其它体裁的文艺作品可能曾专为朗读而创作，如西方古代的历史、哲学和文学著作。[2] 一些文人骚客喜欢大声朗读自己尚未发表的手稿，或已发表的著作；现在仍有向公众朗读诗歌的习俗，但是，朗读用的是印刷出版的书籍或手稿。在现代社会里，哲学、科学和学术著作的口头表述已很少作为一种确定的形式出现，因为它意义不大。然而，在哲学、科学和学术领域的教学过程中，传统的口头延传仍十分普遍；学术团体会议上的交流亦是如此；在这些会议上，学者们提出新论

① 威特科尔(Rudolf Wittkower)：«雕塑的工艺与原理»(纽约，1977年)，注意第55—98页。

② 莫米格利亚诺 (A. D. Momigliano)：«古典世界的历史学家与他们的读者»，载«美国学者»47，No.2(1978年)，第193—204页。

点，并将其纳入有效传统。在大学里，用教科书或笔记本进行授课是知识传统的主要延传形式。在向儿童传递知识传统的众多方式中，口头延传则独占鳌头。

口头传递传统在现代社会里没有得到发展，这是因为在现代社会中，传统太复杂，容量太大，人们的识字率有所提高，而且印刷技术和印刷品生产更趋完善。毋庸置疑，在文字社会出现之前，只有口传形式。在识字率有限的社会里，口头延传是传递传统的主要方式。甚至在用文本来记录讲传内容的社会里，口头延传也相当重要。就这一点来说，没有一个认识活动领域能与宗教相比拟。

也许，除了基督教和儒教以外，世界上所有的大宗教都重视神圣经文及其评注的口头传统，或是几乎同等神圣的注释。在编写出古犹太教的《密西拿》以前，人们就开始研究犹太教经文了；那时，他们肯定有基督教《旧约全书》首五卷的注释本，但是，他们把这些文本看作是帮助记忆的辅助工具。将神圣经文存储在记忆中才算是正确的，甚至是强制性的；缺少完整的记忆就不可能有本来意义上的传统。中世纪和现代模式的口传传统注重逐字背诵经文中的范文、范句，或重要文章和句子。长期以来，学校一直实行着这种做法，而且，现在仍然有其必要性。在这之前，这种只背诵范文等重要内容的作法显然不能用来延传和理解神圣经文。口传传统必须基于逐字记忆。①

随着技术的发展，人们没有必要用逐字记忆的方法来保留

① 格哈德森(Birger Gerhardsson)：《记忆和手抄本：拉比犹太教和早期基督教中的口头传统与文字传递》，载 Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis，第22卷(Upsala:1961年)。

文本，然而，这种方法仍然作为传统不可或缺的一部分继续存在，而且人们给予记忆以高度评价，视其为传统的保证。对此，我们不能单用技术的必要性和存在的惯性力量来解释。首先，口头延传是文字延传的必要补充——这样，出于许多实际原因，口头延传就是不可或缺的，而且是值得保留的。然而，当口头延传在技术上成为多余时，它仍然是经文传统唯一可接受的延传形式；对此，我们也许只能这样解释：只有少数人有资格获得经文传统，除了这些人以外，经文传统需要保密并保持神秘性。只有那些在与外界腐败的日常生活完全隔绝状况下获得宗教知识的人才能真正精通经文。每个有阅读能力的人都能阅读经文，这些人的数量，即使在识字率有限的社会中，也超过了那些获得了神圣知识的人的数量。即使这些人阅读了宗教著作，背诵和口头延传模式的优越地位也不会因此而降低，因为阅读未能使他们在适当的条件下了解神圣经文的真相。这就是说，他们通过阅读而获得并且有选择地存入记忆的知识只有次等价值。

神圣作品是神启作品，重复阅读它们是一种仪式性活动。重复的特定性和精确性是仪式的特征，综述和释义并不能满足仪式的要求。重复准确完整的句式绝对必要，这一要求不仅是对神圣经文而言，而且也可用于几乎同样神圣的经文注释。

世俗知识活动的发展意味着，传统的口头延传不再享有垄断地位。逐字记忆和口头延传的重要性之所以降低，还因为需要存入记忆的材料大大增加。随着知识阶级的不断扩大，大量的知识著作产生了；这些著作既包括或多或少世俗的历史著作，又包括以神圣经文作为公认的出发点的半神圣注释和论述；而要以最精确的方式来记住这些材料则超出了人的记忆能力，即

使具有最佳记忆力的人也无法做到这一点。将文本的内容存入记忆当然既方便又有效，但是，特定而精确的句式则不然；没有仪式所要求的那种逐字重复，特定而精确的详细内容也可以记住。

当然，任何事物都不能从人类文化中彻底消除记忆存储和口传传统。记忆是人的心智必不可少的一部分，就人类文化而言，它是绝对必要的；除非人类丧失听说能力，否则，书写文本或印刷文本不可能取代口传传统。

4. 宗教知识

宗教知识是人们研究神圣力量的意志及其作用的结果，是研究记载这些意志和作用的启示性神圣经文的结果，也是研究围绕着这些经文产生出来的大量注释的结果；而注释的发展，是因为人们力图更好地理解经文和神的意志。宗教知识一直被认为是为理性所不容的事物之集中体现。偏执、教条、迷信、将理性思维列为禁忌，以及显而易见的错误，这些一直被认为是宗教信仰的标记。无论是有学问的宗教信仰者，还是单纯的、没有文化的信仰者一律受到这样的指责。被恒久不变地延传的宗教教义成了传统的原型，而且，在现行的理性主义传统观看来，它是构成传统的主要因素之一。理性主义否定宗教知识，这使信仰一词背上了坏名声。这种关于信仰的观念是不公正的，宗教信仰的传统有别于其它知识信仰，但是，它们之间存在着许多相同之处。它们的共同点与差异具有同样的重要性。

宗教生活的中心目标是理解和体验神威神德，感知和屈从

日持久的积累和精斟细酌，又为传统的权威性加上了筹码。

解释的权威性不仅得到所解释经文的神圣性以及对过去权威的一致认可的支持，而且还由解释的合理性所加强。传统不断遭到理性的批判。迄今未解决的问题被发掘出来并得到解决；否认解释传统的批评家所面对的是经过推理的论证（并非总是如此），并常常遭到反驳。理性化过程——清晰地阐述，去除杂质，使之逻辑连贯——修改了传统，因此，也修改了神圣经文本身的意义。宗教信仰的传统，尤其是目前流行于文人学士中的宗教信仰，当然有其教条因素，但是，传统本身不是固定不变的。假若传统恒久不变，那么，将不存在比如说基督教教义的历史，有的只是从一开始起就一直划一不二的教义。系统的神学声称，它就是这样一种教义，但事实上，它只是一个特定时期的一种解释传统的积淀。

与文人学士相比，普通信仰者接受和肯定宗教知识传统的方式更为模糊、笼统，而且零星不全。然而，在两种情况中，传统中的恒定因素都依靠宗教实践来维持。宗教仪式、祈祷、圣餐、圣日庆祝，所有这些都重复地肯定了宗教的认识信仰。宗教实践的集体性质通过反复肯定传统的假设和特定的信条，有助于维持传统。

宗教信仰的维持还要依靠诸如废墟遗迹这样的器物传统；这些废墟遗迹被赋予了或者获得了神圣的特征。克里斯玛事件的发生地（如西奈、麦加、耶路撒冷和加利里），为举行宗教活动而造的建筑，圣人和神圣事件的图画，圣坛和教堂里的绘画雕塑，以及经文护符匣、各种念珠和经轮等宗教工具，所有这些都维持了宗教信仰的传统。关于奠基者和圣人的故事、他们的丰

诚意地去理解和证实它们最终却可能产生疑虑，会削弱信心和摧毁信念。

在传统宽泛的界限内，令人敬重的强有力人物能够自由自在地在其中活动；但是，这一界限在任何时候都会破裂。

人们在规定宗教知识传统的范围和裁定什么超出了这一范围之外时，常常是武断的。如果传统象某些诋毁传统的人宣称的那样，是恒久不变的（除非遭到彻底抛弃），那么这一问题也就不存在了。挑选和训练研究传统的行家，并让他们进入担负着维护传统的机构，有助于把对传统的解释限制在宗教知识传统的范围以内，并且，将其与非传统区分开来。

某一个传统的信奉者都相信，他们的信仰包容在这一传统的范围之内，并以此为根据来判断何者超出了传统的界线。正统传统的监护者可能把这样的信奉者视为异教徒；然而，在外部观察者看来，他们完全处在传统的某些重大主题之内。

与异己传统的对抗

除印度教以外，根据世界几大宗教的自我解释，它们都源于一个克里斯玛事件，或者，源于在其奠基者的一生中所发生的一系列示范性的克里斯玛事件。其中两者，基督教和伊斯兰教，都承认了犹太历史中的一段预示性的史前史，虽然它们各自都认为自己的合法性与这段历史无关。各大宗教信仰体系在它们具有代表性的倡导者看来，是一个内部贯一、自成一体的知识、信仰、依恋和准则的范型；它们的拥护者通常忍痛将自己与那些声称具有信徒依恋感的人区分开来。有学问的信仰者将传统视作成分同质、解释单一的体系。然而，这些自我解释是错误的。传

统的各大体系都是各种传统汇合起来的产物，这不仅在它们的起源点上是如此，在其历史发展过程中亦是如此。古代犹太教兼收了大量的迦南宗教信仰的因素；它吸取了一些异教信仰和宗教仪式；它对这些仪式作了重新解释后并入犹太人的历史传统，例如，逃离埃及，在沙漠中流浪等等。伊斯兰教兼收了伊斯兰教之前的阿拉伯异教信仰的大量因素。当然，基督教吸收了各种地方宗教传统，在对它们进行了重新解释后，使它们成为特定的基督教传统的部分内容。

基督教吸收了柏拉图哲学，后来又吸收了亚里士多德哲学；它与现代科学和平共处；现在，许多基督教徒正试图使基督教吸收已作了某些修改的马克思主义。涵括着多种可能性的新教基督教吸收了大量的自由主义——它同样也对世俗的自由主义传统做出了贡献。许多新教徒一向力图广泛地兼容并蓄各种世俗传统，还有许多新教徒正以同样的方式吸收马克思主义。① 所有这些现象都与早期基督教传统不相调合。同样，伊斯兰教也作了相应的调整，它吸收了亚里士多德和柏拉图哲学，② 而且，在19和20世纪中，伊斯兰教的现代主义各流派也都力图吸收异己传统。③

---

① 诺曼(Edward Norman)：«英格兰的教会与社会——1770～1970»（牛津：1976年），«基督教与世界秩序»（牛津：1979年）。

② 雷南(Ernst Renan)“阿威罗伊和阿威罗伊主义：历史评论”(1852)，载于«雷南全集»，第3卷，第86—142页；罗森塔尔(Erwin I. J. Rosenthal)：«中世纪伊斯兰教政治思想导论»（剑桥，1958年），第113—123页。

③ 吉布(H. A. R. Gibb)：«伊斯兰教的现代趋势»（芝加哥：1947年）；豪兰尼(Albert Hourani)：«自由时代的阿拉伯思想：1798～1939»（伦敦：1962年）；凯多利(Elie Kedourie)：«阿法尼(Afghani)和阿伯多(Abduh)：现代伊斯兰教中的宗教怀疑论和政治积极性»（伦敦：1966年）；韦布洛夫斯基(Zwi Werblowski)：«超越传统与现代：变化世界中的宗教变化»（伦敦，1976年）。

对于一个传统来说，与一个异己传统对抗永远是一种挑战。对抗的意思是，意识到异己传统的存在，或者，成为异己传统支持者的攻击对象。在某些情况中，异己传统可能经修改后被采纳和吸收，因为人们断言说，异己传统总是隐含在受到挑战的传统之中。受挑战传统的拥护者也会用理性的论证来否定异己传统，或者为达到消灭异己传统的目的，他们会在道德上使异己传统的支持者名誉扫地，在政治上击败他们，从肉体上消灭他们，如象在印度的印度教徒和穆斯林教徒之间，以及在宗教法庭统治时期的欧洲罗马天主教国家所发生的那样。抵制革命使受挑战的传统比以前更为刻板僵化。这往往也会导致这一宗教信仰传统的支持者对他们的信仰的正确性丧失信心。19 世纪早期，在孟加拉受教育阶层中就曾经发生过这种情况，当时，印度教受到自信的基督教新教的挑战。在 20 世纪里，基督新教虽然已经吸收了众多的异己传统，但是，它仍然因为广博地认识到其它世界性宗教的存在而惴惴不安。曾经向其它宗教传统挑战的基督教新教自己也成了受到挑战的传统。它的一些拥护者对此做出的反应是，放弃他们自己传统中的某些成分，以求得到调解。

随着时间的推移，一个教条性传统的内部合理化或许会消除其克里斯玛源泉，即给予这一传统以合法性的源泉。然而，这种可能性不大；另一个传统的介入则可能产生这样的效果。正是基督徒对《圣经》年代的分析动摇了基督教传统的知识权威。正是天文学、地理学和历史研究这样一些异己传统削弱了基督教传统的知识权威，虽然，基督教传统也包含着对这些问题的讨论。

这些外部传统都没有受到对宗教传统的敌意的驱使；更强

烈的批评产生于基督教传统的内部。历史研究意在澄清《旧约全书》，以更完整地确立犹太人的历史年表。这需要对公认的经文教规之范型提出疑问；因为对已经确立的那部分解释从年代上作了重新排列，这就动摇了人们的信心，即他们藉以显示更为重要的那部分宗教传统的信心。元级传统，也就是说，神圣经文，有两条互相矛盾的理性化途径。外部传统确立了其支配地位，它导致的一个结果是，人们认为，这一宗教传统不象它以前被认可的那样，也不象它宣称的那样，涉及那么广泛的范围了。基督教传统成了众多知识传统中的一员，正如基督教教会本身也在多元的西方社会中发展成众多的教派。在苏联，东正教没有对异己知识传统作出反应，并由于反教会运动的威胁，制定和延传东正教传统的机构的阻挠，再加上其它一些强制性措施，东正教失去了信奉者。结果萌生出形形色色的基督教传统；它们中的一部分源于东正教，另一部分则来自其它的基督教传统。①东正教取消了它的主张，吸收了一定的马克思主义传统。

宗教传统的传播

科学家声称，科学知识带有普遍性，它能普遍地说服所有已具备必要的理解能力的人。这无可置疑，西方的科学传统不断地传播到从前不曾接受它们的地域。它们从意大利传到中欧，然后又蔓延到北欧和西欧。后来，它们又漂洋过海来到北美、东欧和日本。但是，中国的科学却未做这样的传播。伊斯兰科学则与伊斯兰教一起传播，它的一小部分进入了西方科学传统。印

① 莱恩(Chrystal Lane)：《基督教在俄国——一项社会学研究》(伦敦：1978年)。

度科学从未超越印度教文明的范围。宗教传统的传播范围则更广泛得多，并且更为深入地渗透到那些受传播社会的边缘地区。基督教从巴勒斯坦传至罗马和拜占庭，而后又传入欧洲的东部、中部和西北部，以及北美和南美，之后，一小部分又传播到亚洲和非洲。能与基督教传播相匹比的是伊斯兰宗教信仰传统的传播，一方面，它从阿拉伯传播到整个中东、印度次大陆、亚洲东南部和印度尼西亚，另一方面，它发展到整个北非和撒哈拉以南的大多数非洲地区，传播范围西至大西洋，东到太平洋。与科学传统的传播相比，将宗教传统移植到一个陌生的环境中去更是一个反复改造的过程。宗教传统的移植不仅仅涉及到将一套从某个地区某代人那里延传下来的神学信仰传给其他地区的某几代人，同时还涉及到将某种关于过去的形象移植到不同地区，而这种过去就是形象塑造者自己的过去，其血缘祖先就生存在这种过去之中。向外传播的传统取代曾在某一地区中广为接受的传统时，其自身也要发生一些变化。它从被取代的传统中吸收了某些成分。巴勒斯坦基督教在罗马帝国的西部和北部地区传播时，其发展与它在东部地区的发展略有差异。

5. 科学和学术著作中的历史因素

科学与传统的对抗

往昔事物在叫作 Wissenschaft 的领域中处在一个模糊的地位。Wissenschaft 即英语世界中被称作“自然科学”或“科学”的东西。科学旨在发现未知事物，它否认任何科学领域中由过去沿袭下来的知识的有效性。既然探索知识的公设将科学家的任

务规定为"证伪"已接受的东西，那么，只有通过不断地证伪初始信条，科学才能进步。[1]这种观点是贬低往昔事物的一个根源。贬低传统的另一个根源是，科学探究的方法意味着过去的东西不可接受，除非它经得起具有怀疑、推理和观察能力的专家的检查。怀疑是科学活动的开端，只有经过当代人的怀疑而幸存下来的东西才能当作有效的科学知识来接受。怀疑的态度和坚持以系统的实验程序和严格的逻辑分析进行的细致入微的试验检认为是消除传统的溶剂——传统被理解为是不加思考就接受下来的没有根据的信条。

自然科学是在论战性的氛围中发展起来的。在19世纪中，它们遭到了大学里的古典文化研究和唯心主义哲学程度不同的、有时甚至是激烈的反对。在这之前，它们一直断断续续地与基督教会权威发生争论。出于神学和基于古代科学的思考，基督教会在17世纪就反对现代科学的某些特性。在19世纪中，自然科学又在另一些问题上与基督教会的权威发生冲突。欧洲大陆启蒙运动的主要人物在与黑暗势力的战斗中运用了自然科学，这也将它与检称作"传统"的那些松散的东西对立起来。

---

① 传统在科学中的地位已为广大的科学家和科学哲学家承认。这一论点是由迈克尔·波拉尼(Michael Polanyi)在《科学、信念与社会》一文中首先明确提出的，见里德尔纪念讲座 (Riddell Memorial Lectures)，第18辑(伦敦：1946年)，卡尔·波普尔 (Kral Popper) 也是首先提出这一论点的人之一，见卡尔·波普尔：《论一种关于传统的理性理论》，载《理性主义年刊》(伦敦：1948年)，再载波普尔的《猜想与反驳》(伦敦，1962年)。更近的有，史蒂芬·图尔明(Stephen Toulmin)：《人的知性》(牛津，1972年)，第218页起；沃纳·海森堡 (Werner Heisenberg)：《科学传统》，载于《科学发现的本质——纪念尼古拉斯·哥白尼诞辰500周年专题报告会议文集》，金格里克(Owen Gingerich) 编 (华盛顿，1975年)，第219—236页，以及齐曼(John Ziman)：《公共知识：论科学的社会层面》(剑桥：1968年)和《可靠的知识》(剑桥，1978年)。这些论著对这一立场作了详尽的阐述。

首先，科学家猛烈抨击了人们关于科学研究对象的信条，后来还批驳了关于其它问题的信条。他们认为，科学发展将要抛弃的累赘有：从祖先那里继承而来并仅仅因为垂手可得而维持下来的信条，以及古代作家及其当代拥护者在他们的著作中以其权威性的阐述来维护的信条。实验和归纳的方法将科学家从权威的信条中解放了出来，使他们只依赖自己的观察、自己的感觉和自己的推理能力。在自然与实验导向的理性科学家之间不容任何东西来干预。这一论点被运用到对诸如化学物质、气体、液体、物体之类自然科学对象的研究之中。而在18世纪的法国、意大利和英国，这一论点又进一步被扩展到人类的制度。孔多塞、弗兰吉里(Filangieri)①、贝卡里亚(Beccaria)②、休谟、斯密、弗格森(Ferguson)③和边沁都希望创造一门人的科学，这一科学必须成为与自然科学一样的科学，也必须象自然科学一样，不受习俗对人类心智的支配。科学似乎与传统冰炭不相容；传统也被认为与科学不共戴天。

这种对科学家的认识把他们设想为不受任何往昔因素的束缚，因而在许多重要方面不同于在浪漫主义和天才思想影响下的人们对艺术家与文人的那种认识。艺术家和文人通过自身的想象而进入生存的最高境界。反之，科学家则通过发现身外的世界来约束他们的想象能力，约制他们的奇思怪想，他们只注意感觉到的事实，以及逻辑的要求。通过这些技巧，他们也能升华到生存的最高境界。他们是在发现和思索永恒而普遍有效的

① 弗兰吉里(1784—1867)，意大利将军，西西里王国首相(1859)。——译注
② 贝卡里亚(1738—1794)，意大利犯罪学家，经济学家。——译注
③ 弗格森(1723—1816)，英国苏格兰哲学家。——译注

题上成了不可知论者。他们让自己去适应传统的政治制度；当自由主义传统和民主传统在19世纪兴盛起来后，他们也适应了这些新得势的传统。大多数科学家本身并不明确地反对传统；"科学主义"是反传统的，因此，它对按照科学标准未被证实为正确的和有价值的信仰和事物采取批判态度；但是，"科学主义"主要是非科学家、宣传者、哲学家、社会科学家和社会改革者的作品。

然而，在现实生活的一个领域中，科学家公开承认他们怀疑传统，这一领域就是科学工作本身。在这一领域里，科学家相信，科学知识不可动摇的基础是感官和使用工具所带来的证据，而工具能延伸感官能力，假设、实验方法和数学，又训化了感官。这一观点导致的结果是，所有被认为可靠的事物，如果最终不能化为实证证明，那么都是不可接受的。因此，科学知识与传统知识在本质上相互对立。无论一个科学家自认为他使用的是彻头彻尾的归纳法，还是他同意把科学方法解释为假设演绎法，这两者之间并不存在多大区别。决定性因素是，科学家接受的观点只能基于实证观察和逻辑，或是数学分析，而决不可能有其它依据。

按照严格的归纳系统的规定，从事科学工作的科学家不能凭信仰接受任何事物。他不能参考未经证实的材料或陈述；他不能未经实验证实就使用其他科学家的理论。科学家的责任就是怀疑从其他科学家那里接受来的东西。[①]他们的任务就是改进从昔日的科学中遗留下来的不足之处。如果一个科学家不加

① 罗伯特·默顿(Robert Merton)教授把这种方法简洁地表述为"有组织的怀疑主义"。见《科学社会学：理论研究与经验研究》(芝加哥：1973年)。

怀疑地接受他的教师传授给他的知识，那么，他就会沉沦为一个末流科学家。

科学方法与形成信仰的传统方式截然不同；这两种形成信仰的方式之分歧在于它们基本目的不同。科学工作旨在获得新发现；传统信仰则满足于过去所信仰的东西。两者之间的差异不仅仅是用系统的方法和实证的方法证实了的信仰与以传统的方式接受来的信仰之间的差异。科学家通过发现未知来证明其自身的存在；而证实传统则没有很大的价值，或者毫无用处。

并非每一个科学家都能做出重大发现，但是，做出发现是科学这一知识活动应达到的目的和存在的理由。重复已知的东西不是发现，连这一点也做不到的科学家充其量也只能起到女仆、帮手或补缺人的作用，最多也不过是跑龙套者而已。然而，这些小角色也抱着同一目标。

如果默默无闻的科学家对传统存有反感——他所理解的传统——那么伟大的科学家，即科学中的天才，也应该如此。天才科学家的成就意味着他们与自己学科中传统的信仰作了彻底的决裂。

科学认识以一系列的发现构成，每一个后来的发现都使从前的发现成为过时。科学的这一形象无疑将科学置于与传统连续不断的冲突之中。即便是承认，没有一个科学家能单从他自己的观察起步，他必须以其前辈的结论作为出发点，但他的任务还是去更新他所接受的知识。发现者的职责是摧毁沿袭下来的传统，给后来的科学家提供一个更好的传统。这样，就出现了循环——接受传统，废止传统，创造并延传传统，废止传统……

天才的发现者远远超越了其前辈。科学家越是伟大，就越

能摆脱其前辈的信仰，并且留下一个发现，一个理论；这个发现或理论也许比其它的科学家的研究成果来得持久。但是，随着时间的流逝，它将被一个更为可信的理论所取代；衡量这一可信性的标准本身也具有持久性。

二流智力的人可以填补一个理论的空隙，而且保持其一定的完整性。智力上乘者则创造新理论。按照库恩教授广为人知的划分，在"常规科学"中，二流科学家在一个公认的一般理论或"范式"(Paradigm)的框架内进行工作。① 范式是寿命有限的传统，在这方面，伟大的科学家就象一个伟大宗教的创始者。据认为，两者都要废止沿袭下来的传统，两者都意识到继承物的缺陷，并且旨在以一个更为完善的传统取而代之。然而，在两种情况中，传统都不可能被彻底废止。

科学家和宗教创始者都以传统作为出发点，都改变了传统，即传递给在世的追随者、同事和后代的传统。预言家视自己的预言永远正确，而科学家却知道，他的理论将被后人修改，直至被明显地取代。事实上，预言家的教导也将因为人们对它的注释而得到修改，而科学家的理论将在一种新的、更为完善的阐述中继续存在。②

新宗教创始者的信徒往往认为，他们的创始者与传统势不两立，而天才科学家思想的拥护者则不认为天才科学家与传统如此对立。宗教天才要取代的传统范围之广可包括全部存在，

---

① 库恩教授在多处强调了新范式科学与业已存在的科学之间的不连续性。见《科学革命的结构》(芝加哥：1962年)，第92—110页。

② A. N. 怀特海曾说，如果一个宗教信念被证明是错误的，人们会认为这是宗教的一次失败；但是，如果一个科学命题被认为是错误的，人们则会认为是科学的一次胜利。见《科学与近代世界》(纽约：1929年)，第270页。

它提出新的世界观、新的生活方式和新的赎救灵魂的许诺。而天才科学家却并不修改和取代所有的科学、伦理观和政治学。他所要修改的不是全部的科学传统，而仅仅是他的专门领域的传统；一个伟大的发现，尤其是在物理学中的伟大发现，最终将影响诸如地理学或遗传学等领域，但是，它此时此刻所对抗的传统并不涉及到科学的所有领域。因而，颇有建树的科学家就他致力于自己的工作而言，并未与一般意义上的传统交战。在他自己的科学工作领域内，他十分慎重地处理同传统的复杂冲突。他不能忽视这个传统，他的工作不能缺少这个传统，他也不能仅仅服从于这个传统。

在科学中，有一样东西不是传统性的，这就是新发现的命题，或这一命题的组成成分，即从前并不具有同样的证据和确定性的成分。这些命题及其组成成分可能曾被预示过，可能曾经由人们预感到，从这一意义上来说，它们是传统的一部分。但是，作为具有确凿根据的命题，它们不是传统。实验和观察方法是科学的一个特征，它确实是介于传统和将要成为传统的东西之间的障碍。这一方法部分地从沿袭下来的信仰中独立了出来。对于实验结果所作的特定的观察和记录不是传统；虽然人们按照传统进行观察和记录，而且其结果也会成为将来之传统的一部分。

人们认为，科学实证哲学是自然科学家的哲学，而某些科学家也确实信奉它，但事实上，自然科学家并不象诋毁他们的人和科学实证哲学所宣称的那样，敌视并且漠视传统。他们决没有唾弃过去的伟大成就和英雄人物。牛顿一直是科学界的伟大人物。奥古斯特·孔德是19世纪科学的主要宣传者；他认为，从

过去世传下来的神学和形而上学，以及建立在这一基础上的社会，需要用其他东西来取代，但即便是他也希望未来的人们记住过去的伟大成就，他的“人类圣贤”一览表正是对先驱者们所作成就的颂扬。科学家也不象人们所说的那样无视历史。① 事实上，有些学科的研究运用了历史分析的方法，如古生物学和地质学。进化论也是如此。无疑，自然科学的某些分支学科也确实研究过去的历史。

然而，自然科学家往往站在启蒙运动的一边，他们中的一些人事实上是雄心勃勃的进步主义者。后者认为，传统是阻碍人类精神进步的一股“反动势力”。他们还共同持有一种诋毁传统的观点：传统是迷信的偏见。许多自然科学家为他们做出的实际成就而自豪，同时，他们蔑视其它知识活动的成果所具有的不确定性。他们认为，他们的科学是一种知识事业，它完全不同于，而且也优于其它活动领域；这些领域中充满了武断、主观幻想和迷信，而且人们不加批判地就接受传统的信仰。

宗教知识中的传统和科学知识中的传统　自然科学中的传统与宗教知识中的传统有某些共同的特点。两者的基本点是，没有哪个神学家或科学家是从空白开始的；这也是所有的人类活动所共有的特点。一个刚刚步入科学领域的人必须掌握科学传统中业已确立的知识体系，同样，为神职而训练的新手也必须做到这一点。这两种传统主题不同，表达形式各异；在某些方面，它们采用的方法有部分重合，面在其它方面则大相径庭。宗教传统的重点是理解经文；科学传统也着重对课本的理解。但

① 海因里奇·李凯尔特（H. Rickert）在他的《文化科学与自然科学》一书中明确表明了这一点；见第3版（图宾根，1916年），第55—60页。

是，课本作为一部书并不具有内在意义；它的优点在于有效地将传统的最佳部分显示了出来；这一最佳部分就是按照严格的标准而被新手所学习的科学研究分支公认为正确的知识。研究宗教的新手同样要学习神学课本，这些课本本身也只起到工具作用；它们之受到重视也因为它们能有效地传达有关的宗教要素，即最优秀的权威所判定的基本知识。

自然科学中的传统和宗教知识中的传统之间也存在着重大区别。研究宗教的新手最终将其学习重点放在神圣经文上；而科学新手不将书本本身当作神圣的事物。但是，这里的相似之处又是显而易见的。神圣经文（虽则被假定是同一部经文）一旦被确认为教会规范，它就要因为人们对它进行解释而经历修改。在科学中，与神圣经文相对应的是人们所接受的知识体系，包括基本理论，这一体系也要经历修改。在这两种传统的各自修改过程中，出现了另一个差异，它也许不太重要，然而贯穿于这两个知识活动领域之中。在宗教知识领域中，修正对神圣经文的认识不被认为是创新；它们是力求深入理解的副产品。真理已存在于神圣经文之中，而学习者的任务就是通过解释去引出真理。解释的创新并不隐含着神圣经文的创新，它只是进一步揭示了已有的东西。在自然科学和其它“科学”或学术领域中，人们刻意对传统进行创新。人们公认，创新是一种更好地理解基本不变的现实之手段。在科学中，人们不但寻求创新，而且，一旦创新者确立了其创新的有效地位，那么，其创新越彻底，他就越为人们所敬重。但是也有一些伟大的改革者，如路德和加尔文，因为他们的“复兴式”创新而大受尊重。人们认为，根本的创新胜过微小的创新。

因此，创新既发生在宗教知识中，也发生在科学知识中。在宗教知识中，创新出现在改进注释或理解神圣经文或近乎神圣的注释的过程中，而这种改进并不是作为创新而提出的。在科学知识中，在理解自然的过程中，人们寻求创新，而且一旦创新合乎有效性的准绳，并且确乎是一项重要的创新，那么它就会得到公认。

宗教知识中受人敬重的主要传统来源于发生在很久以前的一个事件；它包含着一个神圣启示的描述。而科学家服从的传统是近期产物，虽然，这一传统也与遥远的过去具有延绵不断的关系。科学传统与遥远的过去的联系是双重联系：人们近期内奉行的传统以源远流长的传统为出发点，传统的早期发展是导致传统后期发展的先决条件；它还在不同程度上构成了该传统后期阶段之陈述的逻辑和认识要素。

与宗教知识一样，科学知识中也有两个元级传统——文字的和口头的。第一个是实质性传统，即问题及其解决方法的实质性知识体系；这一知识系统是由达到了有效标准的、用适合于科学程序的方法确立起来的；这个实质性传统与宗教知识的第二个元级传统相对应，而科学却没有经书。自然是科学的神圣经文；它永远存在，但它不用天启来揭示。它只有通过井井有条的观察、逻辑分析和想象才能被揭示。科学的第二个元级传统是浑浑沌沌的对重大问题和观察的感受力传统，以及培植科学真理的精神氛围传统；这就是科学中的口头传统。口头传统之所以是不定型的，是因为它不能编成符码；它有许多不能明确表达的预感和规则，当然也就无法用文字表达；它缺乏系统的发现规则和衡量确切性的规则；它所形成的系统阐述永远无法有

效地继承和传递传统。科学的"口头历史"确认了科学中口头传统的现实。它所确认的是，单凭文字著作无法完善地构建科学史，而文字著作只有与关于过去事件的回忆相结合才能完善地达到这一目的。①

科学及其传统：手稿和书籍 科学研究依赖于其传统的最新发展形式，其结果是，这一传统的早期发展丧失了重要性。传统的早期发展只是活跃的历史意识促使人们去思考的问题。但是，这些问题对现在的科学活动没有提出规范性的要求，不象早期的教会会议那样为几个世纪后的基督教信仰做出了规定，或者象柏拉图和亚里士多德的政治思想那样为政治哲学家所必须考虑。如果说，古代的科学成就仍然作为现代科学工作的传统继续存在，那么，它们只存在于一般的范型之中。古代科学的某些基本问题，如运用数学系统阐述自然界各种关系，原子是组成物质结构的单位的观点，关于重力的观点，以及生物有机体繁衍过程的观点，仍然受到现代科学家的关注。但是，现代科学家对这些问题的思考更为复杂，思考内容也极为不同。

人们抢救和保护古代和现代早期科学著作，这一作法的意义不同于恢复古代诗歌、戏剧、哲学和历史编纂这种人文主义学术的伟大事业。古代科学家的许多著作即使全部散失，其它一些间接地幸存下来的著作零星不全，这对于现代科学知识也无多大影响；但是，古代最伟大的戏剧作家的大多数作品的散失则严重影响了欣赏性文学的沿袭。

① 新出现的科学"口头历史编纂学"致力于研究未经发表的书面材料、书信、手稿、提纲，以及口头回忆录，这些东西能填补已公开发表的材料，甚至未经发表的书面材料的空白，以此作为已发表的科学论文和专著的补充。

人文主义学者并不认为，寻找和修补文学和哲学著作的工作比寻找和修补古代科学著作更为紧要。古代科学家不象20世纪中的科学家那样构成一个明确的类别，他们的著作没有和哲学著作区分开来而形成一个独立的类目；况且，对文艺复兴时期的科学著作来说，盖伦、希波克拉底①、托勒密以及某些医学作家的思想，作为它们的出发点，仍然相当重要。因此，没有理由相信，人文主义学者忽视了印刷时代之前的科学手稿的传统；也没有理由相信他们重新发现的科学著作少于文学和哲学著作。当然相对说来，人们可能更多地忽视了科学著作而不是哲学著作，因为，一些象德尔图良(Tertullian)这样的神父讨厌自然科学，圣奥古斯丁(St.Augustine)②也竭力反对对自然科学的探究。许多科学著作可能被故意弃毁，或贬作他用。但无论如何，现代科学家并不感到这些手稿的散失妨碍了他们自己的发现工作。

与现代文学、哲学和历史学著作一样，以手稿和印刷品形式幸存下来的现代科学遗产要幸运得多。自17世纪以来的科学院和16世纪以来的意大利研究院，为手稿和书籍提供了起码的安全保证。皇家图书馆也做出了同样的贡献。将手稿印刷成书是件轻而易举的事情，与费时费力的手稿抄写相比，重版印刷也更为简单；这样，与上古伟大时代的文学和哲学著作的命运相比，科学的伟大时代中的科学著作在整体上得到较完整的保存。这应归功于印刷。实际上，所有被科学家承认为科学的东西，都出现在印刷术问世之后。虽然，现代科学家很少利用他们传统

① 盖伦和希波克拉底均为古希腊名医。——译注
② 德尔图良和圣奥古斯丁，古罗马后期的基督教哲学家。——译注

中的早期成就，但是，这些早期著作则保存得越来越好。

科学家不利用科学著作的早期物质遗产，这与他们大量使用近期遗产形成了鲜明的对比。如果一个小说家没有阅读过去五年或十年中的全部小说，那他不会认为这是一个错误；一个文学批评家如若在学术事业上不努力求得进展，那他很少会认为有必要去阅读有关他评写的诗歌或小说在过去十年中的全部评论著作，然而，没有做到这一点的科学家则犯了疏忽的错误。科学家希望确切地了解前人在他着手解决的特定问题上曾做过哪些发现。他理所当然地认为，他最近在科学杂志上读到的文章经过编辑和他的顾问们的仔细审阅，而未经严格的观察和分析方法处理的东西很少能被付印成书。他还理所当然地认为，其他作者所做的事情与他所作的事情一样。他同样信任已被接受出版的论文的校稿。如果他知道一篇未经审阅者筛选的论文出自一个符合科学传统精神的实验室(这种精神源远流长，出现在任何确定的结果之前)，那么，他会确信，论文作者与传统的最新发展保持一致，要么作者有充分的理由不愿这样做。

科学家依赖于他的学科传统的最新成就，因此他确信，除了礼仪上的联系外，他与传统毫无关系，而且传统与科学格格不入。

这并不是说科学家都轻视科学先驱者的成就，科学家们有自已特有的万神殿。人们尊重他们不是因为他们提出的学说是有持续的有效性和相关性。人们不认为这些曾经广为传播的学说对进一步研究当前科学家所关心的问题仍然是必不可少的。人们之所以尊重这些科学先驱者，是因为他们的学说是引导科学传统发展至今的重要阶梯。然而当代科学家对先驱者的科学

多科学命题，这是因为，这些命题被权威的和赢得人们信任的科学家所证实，还因为，当他作为学生学习这些命题时，它们就被公认为正确的。这些命题在他的科学工作中起到了辅助性作用。在他看来，它们的作用一如口头传统，维持着科学精神；它们坚定了他对科学共同体可靠性的信心，因此，也维持了他作为科学家的心境和他对科学事业完整性的信心。这是一个他没有阅读但首肯的文字传统；他对之充满信心，因为他认为，如果他阅读了这一传统，然后再着手用科学方法对其进行检验，那他只能证明它的正确性。这是个极大地影响着每一个科学家的传统，无论这些科学家多么专长于自己的工作。

科学的文字传统的主要功能，是让新发现能受到"公众"的检验和评估。这一文字传统是进行筛选的先决条件，它决定着哪些成分已失去作用，哪些成分被传统吸收。处理这一传统，决定应增加哪些成分，排斥哪些成分，需要一个庞大的社会组织。为科学研究提供资金的个人和社会团体则依赖于对这一传统的解释来作出他们的决定：要在已被接受的传统中认识到尚未解决的问题，并找出解决方法，都取决于这一传统的存在以及对它的掌握。没有旧知识不可能产生新知识。

科学首创性的构成　在讨论伟大的科学时代中个体科学家与他同代的科学家的关系时，齐曼（Ziman）教授部分地接受这样一种观点：在那种时代，各个伟大的科学家是相对独立的。他也赞同这样一种观点："科学人具有孤独的和富于献身精神的个性，他努力解决他为自己出的难题，对他人的工作极为敏感，但是，从根本上说，他不受制于他人对他的要求。"① 但是，他又说：

① 齐曼：《公众知识》，第62—63页。

"好奇心、思想的独立性、对所有已被接受的学说的怀疑，是伟大科学时代的一些基本要素(当然，它们对现在的优秀科学来说亦至关重要)，但是，这些要素不足以造就一个成功的研究者。在许多脾性乖戾、性格奇异的人身上也能看到这些特征，而他们可能为科学作出的贡献是一文不值的，因为这些人并没有接受'一致公认的学科规范'(Consensible discipline)"。[①] 在存有异议的问题上，人们不可能取得共识，除非他们事先就已对达成共同认识的条件持有一致的看法，对何为可接受的证据和关于接受证据的规则，以及对许多实质性命题持有一致意见。这正是齐曼教授得出的论点："科学的想象受到严格限制，科学思辨决不是没有根据的；它必需在观念和事实的完好结构框架中进行，并且遵守论证的严格规则。即使宇宙学学者也不单凭幻想来编织他们神奇的时空之网；他们用张量计算的逻辑和对天体的观察来建构理性系统，这些系统以其优雅和简洁激发人们的兴趣。这不象抽象的表现主义或无韵诗，而更象具有高度学术性的绘画或诗歌，在这些绘画和诗歌之中，艺术在讲究形式的风格传统中表达了某种新内容。典型的科学论文在尊重规则这一点上类似于十四行诗、或赋格曲、或大师下的一盘棋。"[②]

科学天才不创造"规则"。他将"规则"视作既定的东西加以接受。人们可能为这些规则建构一个完整的基本原理，大多数科学家会在检验了这一基本原理后便毫无疑问地接受了它。然而事实是，基本原理的大部分内容并不是他们建构的；他们也不论证规则。他们之所以毫无疑问地接受这些规则，是因为公认

---

① 齐曼：《公众知识》，第82—83页。
② 齐曼：《公众知识》，第79—80页。

的科学家也“总是”接受这些规则的。

探究一组重要问题后得到证实的结论和某些技巧的使用构成了齐曼教授所称的“一致公认的学科规范”。它们之中的大多数为其所属的科学分支的研究者所接受，并由他们维持下去；这些研究者会批评那些毫无理由就背离它们的人。接受这些结论，接受这些重要问题和技巧可以给各种理性以根据，但是，在任何时候，对任何一个科学家来说，它们都是既定的。它们早已传递给了这个科学家，并成了这个科学家用来进行任何研究的一部分思想装备。他对其中某些在他看来最关键的原理提出疑问，并对其进行研究。他的许多研究要依赖他人已获得的成果。他的同行过去和现在对这些原理的认可形成了一个框架，他就是在这个一致公认的框架内进行科学探讨，并将其研究成果介绍给他的同行的；如果他们事先在其它一些密切相关的问题上没有形成共识，对于特定的问题就不可能达成“一致的”意见。这种共识就是，承认一个关于概念、观察、理论和技术问题的普遍传统的有效性。科学家的任务是在这个传统中寻找瑕疵，打破这一传统所提出的共识，并且劝说他的同行接受他对于先前主导性共识所作的改进，以完善这种共识。他必须证明为何要破除人们关于旧命题的共识，证明新的共识的合理性。如果他发现了构成旧共识的科学信仰的不足之处，那么，在他获得的成果中必定有意义重大的突破。人们接受这些成果，是因为它们与在传统中曾经是而且现存依然是基本因素的东西保持一致（这一传统就是一致公认的已有知识和方法的传统），同时也因为，它们对这些因素进行了证实，增补和修改。

科学传统　在科学中，传统一般都经过浓缩和简化。科学

家从古至今的成果被浓缩后编入了教课书、手册、标准目录和常数表。科学论文寿命短暂，但是，这并不意味着其内容被人们废弃和遗忘，其生命已无可挽回。论文作者的姓名及与之相连的成就可能不再被承认，作者和他的头衔也可能被下一代的科学家遗忘，后来的几代人可能从来不了解这篇论文的有关事实。然而，如果这篇论文包含的研究结果是正确而重要的，那么它们便被有效的知识系统所吸收。论文所作的观察报告将汇入贮存起来的、可靠的观察资料，这些观察资料支持或修改既定的理论，并在经过修改的理论中继续存在，但其自身却失去了独立的存在。当轮到这一理论被修改时，它将继续存在于它的后继理论之中，犹如父母的生命体现在他的后辈身上一样。

过去的观察发现和理论不会仅仅由于被其后继者所明确运用而耗尽其价值。阶石、出发点等比喻都不足以描绘昔日的成就传递给后代的方式，或如何存在于一个科学学科之中的方式；一个向前走的人不会把阶石带向前去。用一组独特基因群的遗传来作比喻也不能描绘科学传统。早期著作影响了后期著作的发展方向，因而，任何一代后继者的兴趣和解释取向都带有某种痕迹：早期的、现已被忘却的著作的兴趣和解释之痕迹。

传统的发展方向在某种程度上是某些中心问题起作用的结果。科学家的天才部分地表现在他发现了一些重要问题，而传统没有提供任何解决这些问题的方法；而且这些问题一旦得到解决，它们还将为未来的好几代人提出一些新的重要问题。海森堡曾用略为不同的言语强调了问题的传统：“即使在成果丰硕的时期内，科学家也没有多少选择问题的余地……我们可以说，成果丰硕的时期的特点是，问题是既定的，我们无需发明问

题……在本世纪中，物理学的发展导致尼尔斯·波尔（Niels Bohr）①发现了卢瑟福（Lord Rutherford）②的α射线实验，马克斯·普朗克（Max Planck）③的辐射理论和化学的有关事实可以结合起来并入原子理论。在以后的几年里，许多年青的物理学家来到哥本哈根，以便参与解决这一既定的问题。毫无疑问，在对问题的选择上，传统和历史的发展起着重要作用"。④

包含在一项研究报告中的许多范畴以及一些观察和分析，与其它的范畴、观察和分析一起继续存在于以后的研究之中，虽然这些后来的研究使它们成为"过时"的东西。一个有效的知识体系是许多出现于不同时间的科学命题的积存，它在特定的时期内同时为年长者、同代人和下一代人所使用。在某个既定时间内，构成一个科学领域的所有理论都不是同时被发现的。但是，它们被科学家共同体当作同时有效的东西接受下来；这一科学家共同体之所以形成，是因为他们都赞同那些被接受的科学信条的有效性。

迈克尔·波拉尼（Michael Polanyi）⑤曾这样评论说，在一个特定的学科中，甚至在某些问题所涉及的整个科学领域中，科学家的"自发一致性"现象反复持续地出现，即使有观念冲突，甚至发生严重分歧，这种现象也会产生，这是因为，他们共同拥有一个传统；这样，麦克尔·波拉尼将现在与过去连成了一体。这些科学家"说话如出一辙，因为他们从同一个传统中获取信

① 波尔（1885—1962），丹麦物理学家。他提出了著名的原子构造理论。
② 卢瑟福（1871—1937），英国核物理学家。
③ 普朗克（1858—1947），德国量子物理学家。
④ 海森堡：《科学中的传统》，第221—222页。
⑤ 波拉尼（1891—1976），匈牙利裔英国科学家和哲学家。——译注

息……科学生活的整个系统根植于一个科学传统……科学的前提体现在一个传统中，即科学传统中。”①

科学传统是外在于任何科学家而存在的东西，用杜尔克姆的话来说，它具有社会事实的“外在性”。波拉尼说，科学家要维持科学传统，就必须将它视为“无条件的要求……它是凌驾于他们之上的精神现实，并且迫使他们忠实地信任它”，②这个传统是通过反复认可而形成的产物。当然，延传传统的第一个也是最实在的例子体现在教师和学生的关系之中。教师从他拥有的知识积存中精心挑选出适当的一部分进行传授，同时，通过反复灌输唤起学生的感受能力，使他们能够理解传统中的疑难因素。就在学科这个观念中也隐含着传统的内容，因为，它是好几代科学信徒的劳动结果；这些信徒不是唯传统是从的人，而是继承来的知识积存的积极发展者和修改者，因此，这一知识积存在向后传递的过程中被不断改变。波拉尼把传递者和对传统进行修改的接受者之间的前后相继说成是“使徒演替”。③

按照海森堡的观点，传统不仅在教师和学生的关系中得到维持、延传和发展，它还在地位相近的人们之间相互尊重的关系中得到巩固。他们中的某些人在同一组织中共同工作，还有些人在其它国家工作，但是，他们都为了同一目标而奋斗。④他引证了爱因斯坦和普朗克的亲密关系来说明互相支持和互相批评的重要性，他还引证了爱因斯坦与阿诺德·索末菲(Sommerfe-

---

①② 波拉尼：《科学、信仰与社会》，第38页。

③ 同上书，第40页。又见朱克曼(Harriet Zuckermann)：《科学的精英》(纽约：1977年)，第98—143页。

④ 海森堡：《科学中的传统》，第222页。

ld)[1]之间关于相对论和量子论的通信；索末菲"是马克斯·鲍恩（Max Born）的亲密朋友，虽然他从不同意鲍恩关于量子论的统计解释……相对论和量子论提出了众多极为困难的问题，对这些问题所作的大量科学分析，事实上是在那些研究者之间的交谈中进行的。慕尼黑索末菲学派是20世纪20年代初科学研究的中心。W·泡利（W. Pauli）[2]、G. 文特塞尔（Gregor Wentzel）、O. 拉波特（Otto Laporte）、W. 兰斯（W. Lenz），以及其他许多人都是这一学派的成员；我们几乎每天都要讨论在近期科学实验解释中出现的困难和矛盾。如果索末菲接到爱因斯坦或波尔的信，那他就会在我们的讨论会上宣读其中的重要部分，然后立即组织一次关于一些关键问题的讨论。尼尔斯·波尔与卢瑟福、O. 哈恩（Otto Hahn）[3]和L. 梅特勒（Lise Meitner）[4]保持着密切的关系，他认为，保证实验和理论间连续不断的信息交流是物理学进步的核心任务"。[5]

对问题的选择受到现有技艺的影响，但是，技艺不仅仅是一个技术问题，而且还牵涉到它们是否适宜于解决问题，是否与科学方法的规则相一致。科学方法的规则虽然表达清晰，却永远不可能表达得详尽无遗。它们是实质和技术变化中的稳定因素，它们也许是科学中最为传统的一部分。[6]

---

① 索末菲（1868—1951），德国原子物理学家。——译注

② 泡利（1900—1958），美国物理学家，他假设了无电荷粒子的概念。——译注

③ 哈恩（1879—1968），德国物理化学家。——译注

④ 梅特勒（1878—1968），德国物理学家。——译注

⑤ 海森堡：《科学中的传统》，第222—223页。

⑥ "传统在科学中的作用并不局限在选题上。传统在不易察觉的科学过程的深层充分施展了它的影响，在此，我们首先要提及的是'科学方法'。"（海森堡：《科学中的传统》，第225页）

大战前进入剑桥后才开始接触数学传统的最高发展成就[①]。

尽管没有思想的科学主义追随者宣称，传统和科学是相互对立的，但是，科学天才不能没有传统。这种天才至多不过是富于活力的漫无边际的想象力和灵活机敏的好奇心。没有一个未经指教的天才能发现科学精神的规则，列出待观察的项目，设计实施这些项目所需要的器材，或者建立起一般概念，即一旦确立就将能扩展现有知识体系的概念。要造就一个全面发展的、理性的、有教养的人，而不让他与年长者进行直接和间接的交往，是一件完全不可能做到的事情；同样，一个完全未受教育的天才要为科学作出贡献也是绝对做不到的。在科学界，可能会出现自学成才的天才（虽然与科学史上的早期阶段相比，如今很少有这种可能性），但是，一个完全未受教育的天才是不可能出现的。

未受指教的科学天才之所以绝对不可能产生，是因为要有效地发挥才能，必需置身于一个传统，乃至置身于体现了这一传统的共同体及其活动之中——无论这一共同体的分布多么广。天才寻求传统，它从现存知识中挑选出一部分作为自身的依恋对象，并以其作为出发点，努力实现受到规范约束的独立性（disciplined independence）。一个对科学问题发生兴趣的年青人，在作科学探究的过程中一与这些问题作初步接触，就被它们俘虏了。他从学校或他的私人教师那里获取进一步的指教，然后，当他一旦进入科学机构（即使它们非常简陋，如欧洲十六、十七

① 埃亚（P. V. Seshu Aiyar）和拉奥（B Ramachandra Rao）及哈代（G. H. Hardy）为《斯里尼范莎·拉马努詹论文选集》分别撰写的两篇《评介》，第 xi—xix 页，第 xxi—xxxvi 页，G. H. 哈代编，（剑桥，1927 年）。

世纪的科学机构)，这些机构就将他包围，给他灌输传统，因而使他处于这样的境地：他可以不断超出这些机构，但同时又继续置身于它们之中。

通过教师给予学生的指教，才智超群者的优越文化天资被集中到某些特定的对象上，并且掌握了关于这些对象的有效知识传统，无论这个教师是属于有钱和有闲阶级的人，还是僧侣或宫廷官员，或是领导一个系的教授或研究所中一个研究小组的负责人。最终，天平从屈从于传统倒向独立于传统；但是，两者都永远存在。甚至才智最高者也不会完全摆脱传统。一旦服从于传统，他就永远不会完全彻底地独立于传统。他以后的所有行为也要取决于传统。

相比较而言，"才智二流者"没有能力对传统进行重大修改，但是，他们却能够帮助传统世世代代地保持下去①。他们巩固了天才在其中工作的基本环境。他们成了已发表的科学著作的二级读者。天才能够成功地确立他创造的新的理解范型，主要是因为他能在科学共同体的大范围中说服人们接受他的创新。

人文学研究

各种传统的分化和它们在某种程度上的分离明显地表现在当今自然科学与人文学科的分离上。在西方古代社会中，人们认为，自然科学的一些早期先例(只要它们不是一项实验技术的规则）与产生人文学的传统有着某种联系。中世纪的大学设置了四学科② 和三学科；③ 它们虽然承认不同学科的存在，但是并

① T. S. 艾略特：《圣林》中的"引言"，第3版(伦敦，1932年)，第xiv—xv页。

② 四学科：算术、几何、音乐、天文学。——译注

③ 三学科：语法、修辞、逻辑。——译注

家的世界观和他们的风格，并将他们视作值得效仿的楷模。（在大不列颠，古典文学研究有时被称作"人类研究"）人们很晚才把中世纪、现代民族文化和国家的起源视作学术研究对象。甚至对于西方文明中主导宗教的起源及其原始渊源的批判性学术研究也很晚才出现。

将古代作品当作主要研究对象的人文学科，始于印刷时代到来之前，而且，它们几乎只对印刷时代之前和能够大批量生产文字著作的时代之前的文字著作感兴趣。对于人文学科来说，手稿构成了学术研究的基本"原材料"。人文学者也研究一些印刷资料丰富时期中产生出来的著作和事件，但是，手稿研究的规范传统已发展到如此强盛的地步，纵使在这样的研究中，对于手稿和其它一些未发表的原始资料的研究仍然在学者中间享有崇高的声望。在任何情况下，对手稿的考证研究、确立"真本"，以及对它们进行的注释成了、并且一直是人文学者的最高职责。

这种起始于意大利的学术兴趣受到各种不同的动机的推动。其一，学者们渴望与当时欧洲文明的克里斯玛历史保持真正的接触；他们感到自己是这一文明的一部分。其二，无疑是才智的挑战和对知识的渴求，以及渴望去寻找和修复那段克里斯玛历史中的著作，并且在这一工作中超过同代人及其前辈。

教士们早已完善地开展了对基督教历史的研究，而那些以后被称为人文主义者的学者主要关心的不是早期基督教作者的著作。边缘文明和早期文明——埃及文明、犹太文明和巴比伦文明——同样也引起人文学者的关注，但是，这些文明却不是他们的主要兴趣所在。意大利人文主义者，就象在他们之前的罗马人一样，将目光投向希腊，并将希腊历史看作为他们自己的

历史的主要构成部分。

在整个中世纪，西方受过教育的人士一直在不断地了解拉丁语作家，他们同时也意识到希腊语作家的存在，但是，直到大约 15 世纪，他们才开始对希腊语作家发生兴趣。[①] 即使在那时，意大利人文学者在著作编辑方面也首先关注于拉丁语作家；他们首先校订拉丁语作家的著作，然后才转向希腊语作家。他们所作的第一个努力是纯化那个时代的拉丁文，使之与古时的用法相一致。[②] 到了 15 世纪后期，最重要的希腊语散文作家的著作为了"受过教育的广大民众"而被译成了拉丁文。[③]

人文学者的任务是恢复古代作家的著作之原貌。对同一部著作的几部手稿进行比较能发现讹谬，即抄写者在转抄或随意"改进"时出的差错。不存在古代作者的真迹手稿，甚至不存在抄写者从这些作者的亲笔手稿转抄来的手稿。即使在古时，由作家本人书写的亲笔手稿可能也不多，其主要原因可能是，手稿主要是听写下来的。无论如何，到了公元一千年的末期，实际上已不存在古典作家死后最初几个世纪中留下的完整手稿。无疑，这样的手稿曾一度存在过，但是，因为它们的数量可能仅在数百种左右，或是其它原因，它们几乎全部遗失殆尽。留下的是一些抄本，这些抄本是著作写作年代的几百年后，甚至一千年后的产物；这些抄本转抄自另一些抄本，而后者往往已经丧失了手稿的本来面貌；因为误读、误解和笔误等疏忽会导致各种错误的出现，有时，文本誊写者的有意"改进"也会歪曲原文。

---

① 维斯(Roberto Weiss)：《文艺复兴对古典传统的发掘》(牛津：1969 年)。
② 博尔伽(Robert Bolgar)：《古典遗产与受益者》(剑桥：1954 年)，第 270 页。
③ 同上书，第 277 页。

重新确立古典传统，也就是说，由意大利人以及后来的法国、德国、荷兰和英国的学者们所展开的重新复兴古代知识文化的活动，取决于发现和纯化这一传统的物质沉积。① 手稿散失了，因而，在世的人们往往不知道它们的存在。所以，必须首先找到手稿，才能对它们进行比较。象波焦·布拉乔利尼（Poggio Bracciolini）这样的学者在15世纪初为此目的作了大量的旅行。到了16世纪上半叶，人们现在所了解的大多数拉丁文学作品已经被发现。② 发现手稿的任务就象古物收藏家的工作；古物收藏家从16世纪开始便致力于发现文字记载和其它一些物质遗留物，这为以后的史书编纂提供了原始资料。③ 编辑手稿，并且出版印刷文本，不仅仅包括上乘的、有内在知识价值的著作，还包括这样一些文件，这些文件之所以有价值，是因为它们是过去的产物，能帮助未来的学者重构古往今来的历史发展过程。人文学者力图最大限度地复原他们希望吸收的传统，他们不断地为重构某些历史阶段——整个古典文化传统和民族文化传统经历过的阶段——而作准备。他们首先对文件、纪念建筑、铭文和钱币进行鉴定，确定其年代，并且对它们进行描述和分类；这是他们为更加熟悉过去的事物，为保存它们作出的部分努力。再晚些时候，他们通过这些活动来撰写历史著作；这些历史著作能把一个过去的真实形象延续至今。

《圣经》研究者的任务不同于古典作品学者的工作。《圣经》

---

① 肯尼(E.J. Kenney)：《古典文本》(贝克莱：1974年)，第22、59、77页。

② 雷诺兹(L.D. Reynolds)和威尔逊(N.G. Wilson)：《抄写员与古典学者：希腊与拉丁文学传播指南》，第2版(牛津：1974年)，第120—124页。

③ 莫米格利亚诺："古代史与文物学家"，载《古典研究史》，第67—106页。

是一部法定圣书，它有别于非基督教的拉丁文和希腊文作家所著的著作。对于《圣经》有一种法定解释；宗教改革运动后，又出现了多种解释，每一种解释都是一个被确认的传统。从学术上研究《圣经》的学者必需考虑这些正统解释，而十五至十九世纪的人文学者却不必用同样的方法来对待他们的非基督教作家。这样，除了传统的解释技术以外，《圣经》研究方法束缚了对传统的解释。然而与此同时，由于存在着《圣经》正典，它又得到官方的支持和传播，而且正典文本的复制本也成倍增加，这便使人文学术的主要活动之一，即寻找手稿成为多余。《圣经》所处的情境与印刷出版成为通例后写成的书籍的情境类似。与早期人文学者研究的非基督教著作相比，许多《圣经》复制本显示出极高的一致性。《旧约全书》一直受到古代和中世纪的犹太学者的关注，象奥利根 (Origen)① 和杰罗姆 (Jerome)② 这样的基督教教父整理并翻译了这部圣典。犹太人和基督教徒一向都关心确立真本。③ 许多文本存在着严重问题，但是，与研究古典作品的学者能够获得的材料相比，他们拥有更多的可供研究的资料。到了 10 世纪初，马所拉本 (the Masoretic text)《圣经》经历了相对稳定的五到六百年的历程后被确定了下来，犹太人因此如愿以偿。基督教徒则经历了一个困难时期。他们不愿使用犹太经文，他们使用的是杰罗姆译自希伯来语的拉丁译本(其原文有希腊文作为增补)。基督教学者受囿于这样一个规则：他们必须避免有悖于教会教义的任何解释或诠释。

① 奥利根(?185—?254)，希腊作家、教师、教父。——译注

② 杰罗姆(374—419)，罗马教父。——译注

③ 诺斯(Martin Noth)：《旧约世界》(伦敦：1966 年)，第 301—343 页。

审定非基督教作者的手稿，确立手稿的谱系关系，整理手稿(与此相似的《圣经》学术研究促进了这一工作)，这些学科和学术活动延伸到了其它一些研究历史及其真面貌的学术领域。在每一个大国内，研究民族文学，追溯本国语言的起源，编排民族、地区和地方史的存档原始资料，并在此学术基础上编撰历史著作，这些学术活动占据了仅次于古典作品和《圣经》研究的显要地位。古典作品和《圣经》研究所探索的历史是许多远离地中海的国家当作自身之过去的历史；因此，古典作品研究和《圣经》研究是在国际间进行的。与此相反，对于表现在语言、文学和政治中的民族历史的研究则往往受到限制，每一项研究都在特定的国境线内进行。

"历史方法"的稳定发展深入到了迄今一直未得到开发的领域。由于产生了大量众采博学的著作，哲学史、科学史、历史编纂史、宗教信仰史、语言发展史和个体语言发展史，以及文学艺术史都确立了起来。古代中东文化也成了系统的研究课题，它既是对《圣经》考证的补充，又是具有独立价值的课题。伟大的东方文化研究，包括对它们的语言、文学、哲学和宗教著作的研究，与西方文明的历史研究同时并进。

18 世纪和 19 世纪是启蒙运动、自由主义和进步主义的时代；在这个时代中，人们也积极地进行着一些没有规划的，然而是互相联系的活动：按照学科要求重构历史形象，整理和注释过去的知识著作，发现和推崇过去的器物。

在所有这些人文学术的延伸活动中，产生于过去但幸存下来的作品，过去遗留下来的制造物，以及已不复存在然而通过制造物和著作而重构起来的过去行动是唯一的研究对象。在 19 世

伽里略、波义耳[①]和哈维一样，[②]瓦拉 (Va-lla)[③]、波利齐亚诺(Politian)[④]、本特利(Bentley)、斯卡利杰 (Scaliger)[⑤]这些伟大人物也将永远留在人们的记忆之中，即使在他们的研究工作被取代以后，这也不会改变。他们的工作成果没有被抛弃，而是被更新了，被后世的人们吸收到了他们的著作之中。

与其它任何一种历史悠久的严肃文化事业一样，人文学的学术研究也是在一个传统中进行的，在这个传统中，每一代人都以其前辈的成就作为出发点，并在此基础上提出问题，汲取互相贯通的研究方法。就它们所拥有的观察和分析方法来说，人文学与自然科学颇为相似。人文学的科学性由井井有条的程序构成。从历史的角度来看，人文学是一个不断发展的传统，或者是一个不断发展的、围绕着不同然而相互联系的主题形成的传统谱系；每一个主题的实质都产生于一个传统。人文学这一传统的研究目的是发展理解的传统；这种理解的对象是人们要去了解的各种传统。正是在这最后一方面，人文学有别于自然科学。

人文学分化成为各种学科。这些学科命运各异。某些学科的传统运气平平，没有增加新的重要内容，而另一些学科的传统则在某些阶段突飞猛进。在这些阶段中，人们对未知材料做出了令世人瞩目的新发现；在这些阶段中，天才荟萃，他们在已知原始材料中发现了前人没有发现的特征和范型；在这些阶段中，

① 波义耳(1627—1691)，英国物理学家和化学家。——译注
② 哈维(1578—1657)，英国医生和解剖学家。——译注
③ 瓦拉(1407—1457)，意大利文艺复兴时期的人文主义者，保守思想的批评家和辩护士。——译注
④ 波利齐亚诺(1454—1494)，意大利古典学者和诗人。——译注
⑤ 斯卡利杰(1484—1558)，意大利古典学者。——译注

人们发明了新技术，利用这些新技术人们得以获得新材料，并且能够对这些新材料和已知材料进行解释。沙姆拉碑文（Ras Shamra tablets）和开罗秘库（Cairo Geniza）的发现，以及《死海古卷》的发现就刺激了犹太教的研究。考古技术的改进、重要出土文物的激增（这或许是财源充足的结果），以及大量受过训练的考古学家的出现，所有这些使材料和制造物得到了更好的解释，因而大大充实了已有制造物的积存和知识积存。

实质性研究的某些领域已无发展余地，这部分是因为人们对这些领域丧失了兴趣，而另一部分原因是，现有理论和技术已从这些领域中获得了某些材料所能提供的所有信息，而且不再可能发现令人注目的新材料。对古典著作的手稿进行校勘已几乎停止；考证和编辑中世纪的手稿，对学者和学术界来说，正走向无所收获的穷途末路。而现代重要作家的传记研究已超出值得研究的作者的数量，并且超出了新材料的提供速度。由于现代的书籍不用手抄，印刷后人们还要进行校对，所以，复制中会出现错误这一点并不足以说明有编辑"集注版本"的必要性。因而其结果是，人文学中的文字研究部分地（除天才正在研究的那部分外）陷入了困境。能够在前人已知的材料中发现迄今无人发现的特征，能够大量吸收关于已知事物的知识，并且通过发现迄今无人发现的范型来增加传统的内容，并为其创造新的转机，这样的人毕竟不多。

人文研究的传统可能会出现衰落，因为教育政策没有为其有效实践创造教育上的必要条件。因而，古典作品研究就因为一代有潜力的学者缺乏语言和文学训练而面临危机。学习这些科目的中学生越少，学习它们的大学生也就越少，照此比例，古

典研究学者的数量也就越小。

人文研究的某一个分支可能会出现衰落，因为信仰的普遍改变导致了人们对它的非议。古典作品研究曾一度兴盛发达，人们那时认为，昔日的西方文明提供了道德、哲学和文学精华的楷模，是现代文明的价值本源；但是，这一研究由于现代人丧失了对它的兴趣而衰败下去；现代人认为，传统所能提供的东西微不足道，他们甚至认为，传统有害无利。人们对遥远的过去留传下来的遗产的敬重降低了，发展、传播和研究这种继承物的传统也随之败落。一个或一组学科的学术传统会因为其它学科对新一代人更具吸引力而衰微下去。例如各门社会科学便愈益吸引人了。由于现代人兴趣广泛，研究当代事物的社会科学使研究传统的传统一蹶不振。然而，有可能发生的是，加速古典作品研究走向衰亡的社会科学尽管构成了一种新的对立传统，但它最终会复兴这一衰败的传统。通过引进新范畴和新问题，通过认识和发现社会学家和人类学家的传统中已确立的解释范型，这一复兴就有可能实现。发明新技术，或从其它学科中引进新技术（例如，将数学引入经济学，在考古学中运用计算机），能够充实和丰富一个现存知识传统。新的主题和课题能使一个旧传统结出丰硕的果实；在费弗尔（Febvre）和布洛赫（Bloch）的法国年鉴学派、社会人类学和某种马克思主义的影响下，历史学家的兴趣转向了下层阶级，从而使社会史研究得到了巨大发展；这表明了将外在知识传统汇入一个人文学主要传统后所产生的结果。

自然科学那样科学，换言之，人们并不以一般化了的和数学的形式来阐述它们；它们依赖于口头传统的弦外之音而为人们所接受；而且，许多东西没有明确的所指对象。人文学的这些特征限制了人文学传统向外部文明延传的可能性。许多人文学传统所涉及的东西被人们珍视为一个民族社会的传统或一个文明的传统的一部分。人文学传统依附于古老的民族共同体或文明，依附于特定的著作，这些著作构成了这一共同体或文明的一部分，因此，不易于传递给另一些民族社会和文明。而这种依附常常是人文学传统的力量来源。

将系统化了的那部分科学传统从一个民族社会内传统的各发源地区植入同一文明的其它地域，是一件较为容易的事情；这些传统的口传部分则很难进行移植，而系统化的、形成文字的那部分传统要得到有效发展则离不开口传传统。自然科学的某些研究内容是某个地区特有的，例如，对特定地区、特定时期或特定环境中的植物和动物的研究，对地质形成过程的研究。但是，即使这些研究也要根据普遍应用的范畴进行分析，必须用普遍有效的理论进行解释。其它一些自然科学，如物理学、天文学、数学和化学，则没有或只有很少的地区性研究对象，它们最容易被移植到异域中去，但是，这些幸运的学科传统也会遇到重重障碍。用一个科学发达国家的语言写成的科学著作，在被译成它种文字之后，一般来说不会出现意义上的遗漏，而且它们通常能为另一个国家的科学家较为有效地阅读。而一个国家的文学著作若被外国人阅读，这种阅读无法达到理解上的准确性；文学著作的译文也很少能达到科学著作译文那种效果。科学家则认为，他们和其它社会中的同行，尤其是科学发达国家的同行拥有相

同的科学传统，属于同一个科学共同体。

从理论上来说，与其它知识传统相比较，自然科学的传统更能在它们的发源地以外的社会和文化中生存。然而事实上，异域中也存在着重重障碍，向异域传输科学知识传统的不懈努力也屡遭失败。在欧洲，自然科学的传统是逐渐发展起来的，本身不是科学家的人从没有有意识地促进其发展。这种传统也不知不觉地得到了发展。成系统的东西由文字、或在教学中传递，不成系统的东西则是无法明言地获得的。后者发生之处，也就是科学工作兴旺发达之地，否则，传统便无法为人们有效地接受，无论人们为发展这一传统如何竭尽全力地提供物质设备和人员，都无济于事。

哲学知识

一项哲学真理是一种知性建构，在这种知性建构中，理性占据绝对的支配地位。如果传统和理性是对立的双方，那么，这种对立会在哲学中一览无余地表现出来，哲学的任务是在理性的基础上提出或解决人类可能构想的最根本的问题，帮助他们从认识上摆脱包含在过去的答案中的错误。然而，在哲学中，正是传统在传递着过去的问题和答案。这一传递过程限制了哲学家的答案。在哲学中，传统是无法规避的。宇宙、时间、存在、思想的实质、正确的伦理规则和逻辑规则，这些都是哲学的分析对象。从原则上来说，哲学家可以不受过去思想的限制而直接地思考这些问题。但是，关于近代和古代其他哲学家之著作的研究，以及对他们思考上述基本问题之方式的反思，则是许多哲学思想（即使不是全部）的出发点。这就赋予过去的哲学家以权

威。这些权威规定了进行哲学活动的最一般条件。

柏拉图和亚里士多德仍然是这样的哲学家。就象在古时那样，所有严肃地从事哲学工作的人都必须研究他们提出的问题和答案。西塞罗和塞涅卡 (Seneca)① 与他们从前的声望相比，已大为逊色，但柏拉图和亚里士多德的影响仍然不减当年，这不仅仅是因为，他们影响了一代又一代的早期哲学家，还因为，了解他们的著作、与他们提出的论点进行辩论，仍然是当代哲学家的职责。当代哲学家研究他们如何对待原本意义上的哲学问题，而不仅仅把他们视作哲学思想传统的一个发展阶段的代表。亚里士多德和柏拉图就象荷马、维吉尔和但丁，他们的著作即使被传统中的后期作品吸收，也不会因此而丧失其价值。他们的著作仍然要求人们对它们做直接的研究。从某种意义上说，这些著作比当代哲学家的著作更涉及现在。古代哲学家在两个层面上涉及到现在：他们自身的著作现在仍发挥着作用，在许多其他哲学家的著作中，他们也直接发挥着作用。这些哲学家提出的问题和答案吸收了柏拉图和亚里士多德的问题和答案，即使当他们与两位大师发生分歧时亦是如此。

人们研究牛顿或拉普拉斯，是因为他们想了解传统的历史发展，而不是传统在近期的全面有效状态。哲学传统却似乎是另一回事。在科学传统中，伟大人物是受人敬仰的纪念碑，但是，一旦他们著作中的精华被摄取和吸收，它们就不再被人们阅读。而伟大哲学家的著作始终保持其知识的有效性，它们一再成为新一代哲学家哲学反思的出发点。

① 塞涅卡(约公元前4—公元65)，古罗马哲学家、戏剧家、新斯多葛主义的主要代表之一。——译注

为什么一些早期的哲学著作始终能保持其经典地位，而科学著作却不能呢？难道哲学这一学科缺乏自我纠正的传统和对待现有答案的传统吗？假若它确实具有自我纠正的传统，人们将会使早期经典作家服从于这种传统，同时保存他们著作中仍有生命力的思想，他们对于问题的答案也会被同化，他们的著作本身也会和他们已被证实是错误的观点一起被抛弃。在哲学中发生的某些重大变化与科学传统中的变化有相似之处。大多数哲学家抛弃了关于自然规律所固有的规范秩序的概念。这与科学家否认燃素这一概念相似；但是，现在只有科学历史学家才问津燃素，而体现于自然规律中的规范秩序仍然是一种人们不得不加以注意的存在。这一概念曾为休谟和康德的思想所取代，但是，其结果不能令人满意；尽管所用术语不同，老的答案却一再被提出。逻辑学经历了稳定的发展，吸收了亚里士多德逻辑学中的合理部分，以及在他以后的许多逻辑学上的创新。逻辑学是几乎可以被称作科学分支的一个哲学分支学科。

许多概念成为哲学传统的一部分；其它一些概念经过几个世纪后，获得了更多的拥护者，他们对这些概念作了更进一步的研究和认真的思考。然而，有些哲学家现在仍然支持亚里士多德关于有机体、悲剧和正义的概念。自亚里士多德以后，人们对这些主题进行了大量的思考和研究，但几乎没有一个哲学家会无条件地把自己列入亚里士多德学派。尽管如此，如果在讨论这些主题中的任何一个问题时，对亚里士多德关于这一主题的概念不加以明确的思考，那么，这种讨论就会被认为是不完善的。

哲学传统与宗教传统存在何种程度上的亲缘关系（通常是

肃的研究，这样，问题就被搁置一旁。后来，过去被认为不可解决的问题成为可以解决的问题，而且确实得到了解决。科学被称为“关于可解决的问题的艺术”，[①] 或许，哲学是门“关于不可解决的问题的艺术”。因为没有一致公认的方法和标准，所以，也就不可能有一致的答案。无论是科学中的还是哲学中的首创概念都从相传下来的传统中寻找出发点。然而，科学中的新发现无法从传统的旧有状态推断出来，即使可以被推断，其论证方式也不能使所有合格的科学家信服。科学的进步在于用系统的、可观察的和理性的证据使新观点具有说服力；在一个合乎同一标准的更完善答案被认可之前，问题的答案仍然保持着其说服力。在哲学中，哲学家也对问题提出各种答案，但是，即使这些答案一时被接受，它们也很快丧失其说服力。取代这些答案的答案命运相同。新的解答通常与更为广泛的哲学传统中的一个主要替代答案紧密相关。哲学与科学的区别似乎主要在于，哲学在论证解决问题的答案的方法上缺乏一种必须一致接受的共识。结果是，哲学家只能对问题做不能解决问题的思考。

哲学家研究的问题在其后继者看来总是一些没有解决的问题。他们处理这些不可解的问题的某些方式能为后世所接受，而另一些则不能。是否可接受的差异亦即准确性和连贯性的差异，以及问题的答案会遇到何种程度的反驳；这些反驳是从某种不相容的解答方式的立场上提出的。然而一旦满足了这些标准，也不存在具有知性说服力的理由使那些持异议者或后继者同意所提出的答案。

---

① 凯斯特勒(Arthur Koestler)，此语转引自梅达沃(Peter Medawar)《可解决的问题的艺术》(伦敦：1967年)，第7页。

哲学可能永远不能成为科学，因此，哲学的过去将比科学的过去更具影响力。逻辑实证主义学派的学者排除了他们认为不可解决的、无意义的和形而上学的问题，他们企图用这种方法将哲学强行引向科学之路。他们中的许多人最后放弃了这一立场，并因而承认那些不可解决的问题的合理性，他们也承认这样一些著作存在的合理性：假若哲学成为一门科学学科，这些著作必将被取而代之。

哲学传统包含着多种传统。它们之中的许多是次要传统，是主要传统的变体。这些传统都渐渐消失衰亡了，因为它们不可能经过充分完善而成为涉及面广泛的主要传统。有些传统沉落一时，它们的拥护者寥寥无几，除了为数极少的哲学家外，没有人去积极地接受它们，它们只存在于图书馆里的哲学著作中，或者，也可能沦落为外国文化的一部分。之后，人们又可能积极地去接受它们，拥护它们，在这种情况下，它们要经历修正和改造，以适应与之竞争的传统和新成见。它们也可能用一种不同的语言表达出来。

有时，一个在交错重叠的哲学传统领域中一直被人们讨论的主题可能会脱离哲学而成为科学的一部分。这种情况发生在某些后来被称做心理学的问题上；因此，知觉成了科学研究的对象。这些哲学传统的其它主题则为各独立学科的传统所吸收。民族学传统、社会学传统和政治科学传统的部分内容可以说是哲学传统的衍生部分。它们在分离独立的过程中，一部分变得与科学相近，一部分与人文学相近，而且，它们在许多方面带有哲学传统的某些特征。在其新形态的某些领域中，它们形成了确立理性共识的技术，并常常集中全力解决某些具有不同程度

的具体性的问题。当人们具体地对待一些哲学主题（如民族学中的主题)时，观察和描绘的方法便得到了改进；当人们抽象地对待一些哲学主题（如社会学理论和政治学理论中的主题）时，它们则没有获得同样的成功，同时它们也更接近于哲学传统；在这些哲学传统中，过去的经典著作因为它们内在的知识关联性而被人们反复研究。

学校和学院的设立，研究者数量的递增，以及学习、教学和研究材料来源的增多都没有明显改变哲学传统的范型。的确，撰写关于哲学问题的博士论文的人数增加了，而这又增加了哲学著作的数量，促进了更多关于某些问题的精微研究。哲学期刊和哲学家的增多则增加了哲学著作的出版量。它们使围绕着原始著作而形成的后补传统更加丰富了。它们中的一部分象宗教经文的注释传统那样，为修改主要哲学著作的解释传统做出了贡献。哲学著作的递增进一步阐明了意义，明确了隐含意义，巩固了各个流派和学派。哲学内部只有很少几个主要传统，各个传统的界线频繁相交。许多组合出现了。新托马斯主义与进化自然主义混为一体；在机械进化论中遍布了唯心主义的痕迹。体现于主要传统中的几个基本论点保留了下来，每一个论点都代表了一个基本自足的传统，这些传统涉及形而上学、认识论和美学的基本哲学问题。

哲学传统没有摆脱它们继承来的问题及其解决方法，它们只不过与其它哲学传统发生了重叠交错，或者，将它们自己的一部分融会到更专门、更科学的学科中去；但是它们还是从外部传统中吸收了一些成份。尽管如此，它们主要还是走着自己的传统之路。当伊斯兰哲学家以及后来的基督教哲学家采用亚里士

多德的哲学论证传统时，这一传统获得了新的特征，但是，它仍然保留了在其进入伊斯兰教传统和基督教传统之前所具有的特征。

犹如科学知识、学术知识、技术知识和宗教知识一样，哲学知识传统同样从世界的一个地区传播到另一个地区，给这些地区中的接受者带去其祖先从未经历过的历史。少数哲学传统还能超越它们在其中广泛传播的民族区域或地域，在它们的发源地以外获得接受者。一个哲学家的伟大之处无疑在于他的思想观点的持久性，接受他的思想观点的区域范围，以及他提出的问题和提供的解决方式的普及性和渗透性。古希腊哲学的传播远远超出了地中海的东西界线。然而，许多附属的哲学传统则留存在它们早期在其中形成的区域内。它们往往只在它们的文明疆界内发展；事实上它们中的大多数只停留在自己的民族疆界之内，而当超出民族疆界时，它们便通常被认为是异国的东西了。

一个哲学传统超国界的发展常常取决于这个传统在产生它的国家中是否曾占据统治地位[①]。哲学传统往往局限在它们自己的文明疆界之内，部分是因为，它们与宗教和语言传统的复杂体系有着某种联系，它们的发展因此或多或少受囿于这些传统的发展。亚里士多德和柏拉图的哲学也许是唯一从一个主要宗教传统地域移向另一个主要宗教传统地域的哲学。在基督教传统被确立，并且向北方传播之前，古代其它非基督教哲学基本停留在它们自己的地域内。

① 情况并非总是如此。克劳斯哲学（Krausian philosophy）从德国传到西班牙就是一个令人费解的例外。

马克思主义虽然继承了各种哲学传统,① 但是,它并不完全是我们这里所使用的意义上的哲学传统; 它不是作为哲学传统发展至今的。一种关于重组经济活动的、意识形态上的政治信仰传统一直束缚着它。如果人们接受了它的特定纲领或政治信仰系统,体验到了敌视权威的情感,那么,他们去接受这一传统的义务便比它的理论说服力更有力。马克思主义哲学并不构成一个独立的哲学传统,即与柏拉图、亚里士多德、笛卡尔、康德和黑格尔的著作相联系的传统。

马克思主义哲学的传播在地域上已远远超出任何一个伟大的哲学传统, 其规模可与任何一个主要宗教传统和科学传统相匹敌。这是马克思主义哲学所隶属的意识形态性政治传统广泛传播的结果。在一些国家里,马克思主义哲学是官方哲学,在这些国家中, 关于马克思主义的主要观点, 人们已达成一致的看法,但是,这种表面的一致性并不是通过哲学步骤来实现的。那些一致赞成马克思主义哲学观点的人之所以拥护马克思主义,是出于意识形态和政治考虑, 是以压制与其竞争的哲学传统为目的的。

社会研究

社会科学至少以其名称而论是最后出场的科学。社会科学

---

① 列宁仅仅追溯到德国唯心主义、法国唯物主义和英国政治经济学。见V.I.列宁:《马克思主义的三大来源和三个组成部分》,载《列宁选集》(纽约)第11卷,第1—6页。他不可以在马克思的观点里找到更为古老的思想。R. H. 托尼曾说:"与阿奎那学说真正一脉相承的是劳动价值理论。而最后一位经院哲学家正是卡尔·马克思。"(《宗教与资本主义的兴起》(伦敦:1926年),第36页。

机构很晚才建立起来，而为宗教、自然科学，人文学和哲学这样一些课题所提供的学习、教学和研究机构很早就已出现。从事社会科学的人只要回溯到16、17和18世纪便能找到他们在政治科学和经济学领域里的始祖，在18世纪后期和19世纪找到社会学的创始人。社会科学家无论多么渴望达到科学性，他们总是充分意识到其始祖的存在。他们称之为始祖的人一般来说属于进步派阵营；他们宣称对权威应该持批判的态度，理性应该是制定法律和建立制度的准则和方法，同时他们还要求有个人自由。在过去的半个世纪中，许多社会科学的支持者将社会科学举荐为信息来源，是用来使政府更"科学"、用来改进制度运行功能和减少社会冲突的一般规则。这些功能的兑现依赖于更为科学的社会科学；这就是许多精英社会科学家竭尽全力要达到的目的。

社会科学家近来获得了近似权威的地位。远在这之前，他们是社会改革者和某些社会制度的人道主义批评者；在他们看来，这些社会制度是贫穷的根源。在以往半个世纪中，他们赞成他们所说的"社会变革"，其大意是：收入与权力分配中的更大平等，限制私有财产的积累和使用，以及一些类似的改革。他们在宗教信仰上是不可知论者，或是自由派新教徒，他们一般对宗教信仰和教义持批判态度。他们赞成将个人从传统信仰的约束中解放出来。总而言之，他们对社会中的传统秩序持否定观点，他们普遍反对传统，而且他们将这种传统等同于原始传统。

社会科学家不赞同传统，然而却依恋于、甚至忠实于他们自己学科的知识传统。然而，他们对于作为一般和特殊研究对象的传统通常漠不关心。

物——有时还用一些新近发现的、构成某种过去的新成份作为补充。但是，当涉及到它们自己的研究课题的传统特征时，它们却相当顽固。

我们以上概略地讨论了知识活动的所有领域，它们都是在自己的过去知识的范型中形成的。人文学，包括宗教研究，不仅将它们自己过去的知识延续至今，而且将作为它们研究课题的过去的社会和文明延续至今。社会科学从某种程度上来说是个例外。它们现在处在这样一个时代，这个时代在相当程度上脱离了过去之物，而且贬低了作为指导实际生活和知识创造的过去之物的价值；在这个时代中，社会科学进入了发展时期，而它们又处在自相矛盾的状态之中，这种状态似乎是组成它们现状的一部分内容。

尽管社会科学希望尽量地科学化，但是，它们中的大多数更象哲学和神学，而不太象自然科学。经济学似乎是个例外。这一学科在大约一个世纪中以累积的方式向前发展，克服过去的错误，广泛吸收各种附属传统。马歇尔经济学——新古典主义——受到凯恩斯经济学的修改，而后者在一段时期内似乎获得了普遍的赞同。后来，凯恩斯主义的霸权地位从各个方面遭到削弱。新概念、新假设和新的研究技术出现了。人们认识到，凯恩斯经济学是应用于特殊情况的学说，因此，它也被其它经济学理论所吸收和取代了。从这一全部过程来看，市场的观点一直是经济分析的中心。

货币数量论是近几年中经济学的伟大成就之一。这一理论的主要当代拥护者将其追溯到大卫·休谟的《论货币》一文。近期的研究和分析对货币数量论进行了细致的阐述，使其成为精

确的历史研究和统计研究的对象。但是，这一理论旧的出发点仍然占据着突出的中心地位。当然，单凭虔诚不能获得人们的认可，也不能构成人们拥护它的基础。尽管又出现了形形色色互相冲突的理论，经济学现在仍然是社会科学中最科学的学科；至少，经济学家一直在发展研究技术，这些研究技术将对那些互相冲突的理论做出裁决。

当人类学和政治学以描述为主时，它们最少引起争论，但是，当它们进行理论阐述时，争议和时尚便出现了，而且，人们没有任何解决矛盾的方法，也不去吸收过去的成就。社会学在经过长时期的发展后，似乎达到了某种程度的累积一致性，但是，其主题却不能用独立发展的研究技术充分证明。

因而，除经济学外，社会科学没有自然科学那样具有进步性质。一些老的问题和解释重新出现，其中的许多仍然保持原样。例如，在社会学中，社会秩序和革命、礼俗社会和法理社会、地位和契约、自致地位和世袭地位、克里斯玛、交换、扩散责任、权力和不平等、共识和冲突、平衡和变迁，这些基本概念虽然开始在大学里讲授，但仍然有待于社会科学来研究。行动的功利概念、关于手段和目的的关系的功利概念仍然统治着大多数社会科学家的思想。他们关于与传统社会相对的现代社会的中心概念，仍然同至少已有二百年历史的各种观念并存着。主题与解释的这种稳定性与经济学以外的社会科学古典著作持久的生命力相对应。社会学的传统性更多地表现在，在一百多年里，它保持了同样的主题，而不是表现在它对过去的社会学家的成就做出什么进步的吸收和修正。

在所有的社会科学领域中，都存在着对其自身之过去的强

烈兴趣。即使是较为科学的经济学家也要求有一种连续意识，也就是说，他们自己的成就是其前辈的成就的继续；他们强烈地意识到自己过去的历史。近来，他们重新又对经济思想史感兴趣，因为，他们虔诚地对待先辈，希望将其保留在当代经济学家的心中。其它社会科学家表现出相同的态度。自然科学和经济学的教课书综合了向学习者传授的传统最新发展状况，并且出于虔诚和对连续意识的渴望，对斯密、李嘉图、萨伊和魁奈这些学者进行了研究。与此相反，在社会学和政治学领域内，人们以研究伟大哲学家的著作的同样方式来研究马基雅弗利、霍布斯、韦伯、杜尔克姆、康德和黑格尔的著作。社会学和政治学的过去仍然存活在当代社会科学家的思想之中，而且，他们并不躲避这种过去。而有些社会科学家则不愿意这样，他们希望他们的学科能成为象自然科学那样的科学。这些社会科学家以略为不同但并非完全相异的态度对待他们的经典著作；他们认为自己是科学家，所以他们努力采用可观察的假设，并以这种假设的方式对经典作者的思想观点重新进行系统的阐述。另一些社会科学家否定“前科学阶段”的经典著作，他们转向另一个传统：技术传统，即配第(Petty)①、孔多塞 (Condorcet)②、凯特勒 (Quetelet)③ 以及恩格尔 (Engle)的传统。

---

① 配第(1623—1687)，英国古典政治经济学的创始人。——译注
② 孔多塞(1743—1784)，法国资产阶级革命时期资产阶级理论家。——译注
③ 凯特勒(1796—1874)，比利时数学家、天文学家、统计学家和社会学家。——译注

项任务较为艰巨；而印刷不但能大量复制某些著作，而且，每一次印刷出来的复制品都均一不二。印刷术的发明及其广泛应用使文学著作的物质传统起了重大变化。大量复制意味着，一部作品至少有几部复制本得以幸存。这些幸存下来的复制本与原本一致，因为，复制许多印刷品使用的是一套活字字体，这可以保证，所有的复制品均一不二，不仅如此，它们与作者的原文几乎没有出入。

构成文学作品传统主要内容的是古代作品，而大部分科学著作则是印刷术问世以后，甚至是本世纪的产物。当作者本人阅读印刷校稿时，所有出现在印刷文稿里的内容，很有可能正是当他拿到校稿时所期待的，或令他满意的样稿。

因此，文学传统经历了各种变迁，自然科学传统则没有经历同样程度上的变化。古典文学作品在不利的环境中经历了一段更为漫长的历程。在某些阶段，人们对它们的文学价值较为冷漠，对保存它们的物质载体也毫无兴趣。

文本的幸存

文学作品，犹如所有的知识著作，既具有独特的物质存在形式，又具有在概念上与物质相区别的独特的象征性存在形式。它们的物质形式就象建筑物和工具的存在一样，它们的共同之处是，存在于活着的人类记忆之外的物质是耐久的也是脆弱的。以物质形式幸存下来的文学作品可能是原始样本，或是原始样本的复制品。以象征性形式幸存下来的文学作品可能会失去生命力，但是，只要物质样本还存在，它们便随时会被一代读者(一代活着的人)积极地接受，因而重新获得生命力，也就是说，保存在

人类的记忆之中。就口传文学作品来说，只有当人们积极地记忆和背诵它们时，它们才可能持久存在。

当人们对某些文学著作失去了兴趣时，他们便不再保管或复制这些作品的物质载体。一小部分易损坏的著作，由于没有重新复制而湮没了。有些文学著作在相当长的一段时间内不再为人们积极地接受。但是，因为它们的物质载体仍然存在，因而它们幸存了下来以待复兴。除荷马外，古希腊大多数诗歌在10世纪上半叶，即在其复兴之前的好几个世纪中，一般已不为人们诵读——或教授。[①] 虽然有些希腊诗人和许多拉丁诗人的诗歌在中世纪早期的西欧继续被人们欣赏和传诵，但这些作品的数量和被人诵读的部分已大大减少。这条古典文学的溪流愈流愈窄，愈流愈浅，从6世纪到10世纪，溪水已成一线细流。可以断言，在这段人们对文学的兴趣大幅度下降的时期内，许多抄本遭到毁坏。还有许多抄本很可能经受了损坏变质，仍然保存了其物质形式，然而，它们实际上没有任何读者。一部手稿很可能在几个世纪内根本无人阅览，虽然其作者的陈述或思想会被其它著作者参考、引用，或在注释里出现。《自然的循环》(De rerum natura) 这部在12世纪鲜为人知的著作便是一个典型的例子。它只在其它一些著作中略有反响，或被间接引用。[②] 许多古代和中世纪作品因为丧失了物质形式而从文学传统中消失。有一些作品仅留下题目或主题、作者的姓名和几段被以后幸存下

① 雷诺兹 (L. D. Reynolds) 和威尔逊 (N.G. Wilson)：《抄写员和学者》，第59页。

② 亨特 (R. W Hunt)：《12世纪文艺复兴时期中拉丁经典作品的沉淀》，载《经典作品对欧洲文化的影响：公元500～1500》(剑桥，1971年)，第51—52页。

来的作品引用或编成摘要的章节。其它一些作品则只剩下一些断简残篇。

大量作品一定是在根本无人关心它们的时期散失的。人们将一些作品从记载它们的物质材料上抹去，将物质材料保存下来，因为，这些即刻可被使用的昂贵材料——羊皮纸——还可另作它用；这就与倾坍的古代建筑遭到劫掠一样，因为人们为了某些用途就近采集现成的建筑石料。手稿抄本可能是在使用中散失的，但其主要原因是疏忽、粗鲁的使用和保管不善，以致使其遭到动物、天灾、暴风雨和战争等的毁坏。

可以断言，包括最伟大的作家在内的某些著作，其当时存在的全部手稿抄本，在公元后大约五百到一千年之间急剧减少了。① 以抄写方式进行复制的速度（伴随着讹误）远不及遭到破坏的速度。作品除了在自然灾害中遭到毁坏以外，它们肯定也是在很少被人阅读的时期散失的，或者，如果它们是戏剧手稿的话，它们肯定从未被上演过。有能力和愿意阅读它们的人数减少了，从而这些著作所包含的知识很有失传的危险。然而，只要这些作品作为手稿存在，无论其数量多么有限，它们仍然有被重新发现和复制的机会。甚至在现代，这种情况也已出现过，这是因为，对手稿和书籍的现代管理要优于中世纪。托马斯·特拉

① 索福克勒斯所著的约 123 部剧本中，完整保存下来的只有 7 部，虽然有 100 部作品的剧名和片断幸存下来，因而为人们所知；欧里庇得斯的 92 部剧本仅流传下来 19 部；阿里斯托芬的 44 部剧作仅有 11 部完整无损；埃斯库罗斯的约 90 部剧本中，人们只知其中 82 部的剧名，而只有 7 部流传至今。米南德(Menander)的约 100 部喜剧无一完整保存下来。赛弗特(O. Seyffert)：«古典作品辞典»，内特尔希普(H. Nettleship)和桑兹(J. E. Sandys)编辑(纽约：1956 年)，第 13、229、338、598 页。

上建立关于过去的真实形象。同样，学者们研究文学作品的手稿，以恢复其真实性。与过去建立联系是不够的；这一过去还必须是真实的过去。

作为人文研究的一项任务，编辑手稿永远也不能复原阅读作者原文这一意义上的传统。不可能找到任何古代作者的亲笔文本，也没有经作者认可的首版本。最早的手稿实际上与作者的生活年代之间有相当长的时间间隔。人们只能间接地重新确立过去的"真本"文献。

在相当长的一段时间里，学者的主要目标是：确立延传下来的著作的真实文本。要获得真实文本，发展检测和确立真实性的技术，就要求有知识上一丝不苟的审阅者。从15世纪到19世纪，这是古典语言文献学的主要任务之一。①

通过确立完备的文本来纯化传统的工作不知不觉地转变为对作者的意义解释。在解释文本意义的过程中，人们必然要把作品当作文学来欣赏，并将其放到特定的文化作品和更宽泛的信仰潮流所形成的各种传统中。这种解释、欣赏和参照的目的除了确立文本的真实性外，还在于纯化传统。虽然在受过教育的外行看来，古典语言文献学常常沉浸于一些细微末节的东西，但是它重构了文化传统，将最伟大的、得以幸存的作品更为清晰地展现出来：它建立了历史形象，并将这一形象呈示在活着的人们面前。

---

① 法伊弗(Rudolf Pfeiffer)：《古典学术史：1300～1850》(牛津：1976年)。另见E. J. 肯尼：《古典文本》，第21—104页，帕蒂森(Mark Pattison)：《约瑟夫·斯卡利杰》，载《论文集》，内特勒希普编(牛津：1889年)，第152—195页，162—243页。

阅读过去的重要文学作品的人不但获得了作品的传统，而且获得了解释作品的附属传统。解释作品的传统渐渐地体现在作品本身中。过去本身不会向今天的人们展示自己，它必须在各种复杂的知识水平上，遵循文献学术研究和文学批评的传统一次又一次地被人们展示。这种文献学术研究和文学批评是将过去的作品延传至今的先决条件。因此，必须有一个研究、纯化和重建传统的传统。

收藏

显然，早期文本或以后誊抄本的物质传统并不能保证这种物质传统将一部文学作品汇入现存传统之中。尽管一部作品的物质形式可以在几百年里一直保存在教堂、修道院或个人收藏家的手中而无人翻阅，但对文学作品传统来说，它却没有构成其一部分。要成为文学传统的一部分，一部文学作品必须有读者，这意味着，传统必须通过将作品介绍给读者的机构而成为人们的注意对象。

从积存到承袭需要从作者到收藏、从收藏到读者这样的物质运动，无论这种收藏是手稿或书籍的私人收藏，还是皇家图书馆、公共图书馆、教会或修道院图书馆、学校或大学图书馆的收藏，或是书店及包括书籍在内的杂货小贩的库存。一本书要成为积存的一部分，它必须被书写或听写下来，成为手稿或打字稿，然后，以手写、打字或印刷的方式进行复制。即使记录下来并多次复制，这部书可能仍属积存中未被发现的一部分积存，除了作者或拥有者之外，无人知道它的存在；拥有者甚至不知道他自己拥有此书，其他人可能也不知道。如果它幸存下来，它也主

要是无生命力的积存的一部分。即使这样，在没有帮助的情况下，它也不会从作者手里转而作为无生命的积存被人收藏。这需要抄写者、印刷者、出版者、批量货物和零售货物的收集者、售书人、图书馆员、文件保管员、编目人，以及学校和大学里的教师。要为人们积极地承袭，这部作品需要所有这些人以及他们的宣传，从而引起潜在读者对它的注意，其宣传途径有，口授、展示、目录册、评论期刊以及其它书籍。

自从书籍问世以来(卷轴、单独的或装订起来的纸张或书写版)，所有史后社会就开始通过图书馆收集书籍、公元400年后，雅典的私人图书馆便算不上稀罕了。古代西方最大的图书馆是亚历山大图书馆；据说，这一图书馆收藏了所有的希腊文学书籍，① 就象在其它图书馆里一样，荷马在其中独占鳌头。亚历山大图书馆之所以收集大量荷马的作品，是因为他的作品的伟大，而不是因为它们年代久远。

亚历山大图书馆率先有组织地对文学名著的文本进行学术上的管理、考证和注释。它也许并不注重收集来的文学作品的最早手稿(仅仅因为它们年代太久了)。爱慕博学园的学者以编订手稿的方法研究荷马。② 他们主要致力于纯化和解释文本这样一些一般任务。如果没有亚历山大图书馆，没有亚历山大博物馆的学者们的努力，伟大的希腊文学便无法幸存；这种说法是错误的。然而，亚历山大的学者及其追随者在巩固文学传统方

① 弗雷泽(P. M. Fraser)：《托勒密·亚历山大》《牛津：1972年)，第1卷，第305—335；447—479页；凯尼恩(Frederic C.Kenyon)：《古希腊与古罗马时期的书籍与读者》，第2版(牛津：1951页)，第21—28页；平纳(L. H. Pinner)：《古典时期的图书世界》(莱顿：1948年)，第50—59页。

② R.法伊弗：《古典学术史：古希腊时代的始末》(牛津，1968年)，第105页起。

面确实起了很大作用。他们统一了荷马的文本，“他们做了所有应该做的事，为受过教育的公众普遍阅读的著作准备了标准文本”。① 即使这一传统的大量物质载体在大火中被毁，它们的复制本还是不断被转抄，直到大约一千年后，人们复制的再抄本最终还是幸存了下来。

图书馆不仅仅是藏书之地，而且成为收藏供阅读书籍的地方。这种图书馆的出现标志着人文主义的开始，由于人们重新欣赏拉丁文学，并且有兴趣进一步了解古代作家究竟写下了什么，这就促使人们去寻找手稿，寻找图书馆中积存起来的手稿。学者们能在图书馆中找到它们，并在那里阅读。人文学者和他们的朋友们还四处搜寻，他们在教堂和修道院中找到了许多从未被研究过的手稿。他们将这些手稿带到意大利。经过一段时间，私人收藏进入了图书馆。在大约四个世纪中，许多学者关心的主要任务是，使古典著作成为当时知识生活中供人鉴赏的作品②。

印刷书籍出现以后，过去的文字作品得以留存至今的可能性便大大增加了。文本统一的复制本数量增加了，至少有几本复制本能够幸存下来的机会也增加了。与之相连的售书业组织帮助这些文本统一的复制本在更大的地域范围内找到了立足之地；这又加强了它们的幸存机会③。在存有大量复制本的地域内，并非处处都会出现滥用、管理疏漏和自然灾害。学者构成了

① 雷诺兹和威尔逊：《抄写员和学者》，第 8 页。

② 法伊弗：《古典学术史：1300—1850》，第 47 页起；桑兹：《古典学术史》（剑桥：1903—1908 年）。

③ 埃森斯坦恩（Elizabeth Eisenstein）：《作为变化动因的印刷机》（伦敦：1979 年）。



并创造了这些书的稳定读者。这些被收藏起来的书籍开始得到较好的管理。①

收藏仅仅因为其古旧才收藏的书籍，收集初版和早期版的图书，是印刷术问世后才出现的。有些书籍作为物质制造物，其价值在于它们的年代，收集这样的书籍正说明某一抄本的年代所固有的价值。在19世纪里，私人藏书者和由政府、大学、私人机构开办的图书馆管理人开始为他们的图书馆收集年代久远且具有公认的文学价值的著作，而且也收集年代久远但无甚价值的著作；在这方面，图书馆管理人比私人藏书者作出了更多的努力。② 在20世纪中，这一趋向愈演愈烈。图书馆员用下述事实证实了收藏古书的必要性：古老的著作对学术研究具有价值。但是，学术研究似乎还不是唯一的目的。人们希望建立一个大规模的作品博物馆来收集古老的著作。有财力的图书馆采用了先进技术以保持馆内的正常温度和湿度。本世纪中，图书馆对古书的管理与中世纪的疏忽和破坏形成了两个极端。然而，过去遗留下来的印刷品和手稿在本世纪中也并不安全。在第一、第二次世界大战中，军事行动破坏了一些重要图书馆，这正说明不能保证知识成就的物质传统的永久安全。

---

① 关于中世纪和文艺复兴图书馆历史，参阅J.W.汤普森（Thomp son）的《中世纪图书馆史》（芝加哥：1939年）。

② 克拉克勋爵（Lord Clark）谈及一位朋友的先辈时说："他颇有成见地反对阅读一切不是第一版的古典著作。这就是说，在他的藏书中，所有拉丁作者的著作都是古版本书"（K.克拉克：《森林的另一隅》[伦敦：1974年]，第185页）。当然，这些书的一部分决不是"第一版"，甚至也不是最佳版本，因为古代文学作品的最初版本常常学术标准不高。

七

文学作品创作中的传统

对科学家来说，科学知识传统是作为他们工作领域中最新的知识状态而出现的。在近期著作中，他们可以找到回顾历史的内容。如果一个科学家具有历史亲缘意识，并寻求建立与其先辈的知识关系，那么他将研究他的领域中古老的经典著作，以使自己认识到存在于今天的过去因素；许多科学家并没有这样做。但是，在他们的领域中，科学家对什么是正确的，什么是合理的，什么是荒谬的，什么是有意义但未经证实的这样一些问题，持有基本一致的看法，而不存在由官方确立的权威。在神学中，一个虔诚的信仰者冥思苦想，力求理解圣典和权威的解释，他认为，圣典和权威解释组成了他们的传统。如果这个信徒是个笃学者，那他还会发现他所接受的传统在形成过程中的高潮时期。一般来说，这个神学者是他的教会或教派虔诚的一员，因此，他对他注意到的传统有一个权威的解释。

使文学作品延续至今的传统处在科学传统和神学传统之间。文学作品既不象科学那样向前发展，以公认权威确立的浓缩和综合的形式来表现传统，也不象宗教那样基于某种核心启示或某种典范性的圣人生活（这种启示和典范生活记载在古时创作的、经过权威解释的神圣经文中）。不存在文学作者必须服从的、强制性的综合文学传统权威，也不存在一部文学作者必须赞同的神圣文本和权威解释。只有大量的特定作品和各种类型的作品，以及体现在这些作品中的范型。

与神学著作的创作或科学和学术著作的创作相比，文学创作似乎更为自由；人们不是通过正规的研究课程而学会创作的。

然对后人的著作影响深远，但是，它们仍然保留了其内在的价值。

这就是作家必须在其中发展和表现个体性的传统。正如T.S.艾略特所说，作家和他们的读者“在赞扬一个诗人时”往往“强调这个诗人的作品中最与众不同的方面。在这些与众不同的部分中，我们自认为找到了个体特征和诗人的独特本质。我们得意地仔细研究着这个诗人与其前辈的差异，尤其是与他的直接前辈的差异；我们努力寻找为欣赏而可以被孤立出来的东西”。① 但是，在这样做的过程中，人们忽略了作家从文学传统中汲取面来的成份。

人们之所以忽略作品中的传统成份，是面为他们遵从的是艺术独创性传统。这一传统为浪漫主义大力推崇。它在浪漫主义之前就早已有之。自从作家开始把文学作品视为个人产物，并将其与他们的姓名相连以来，自从读者（在他们之前则是听众）也这样做时，这一传统就一定存在了。这一传统形成了一种压力，它不断地追使作家与包容在前人作品中的成就以及包容在他自已以前的作品中的成就分道扬镳。每一部新作都必须与它之前的作品有所区别。

作家不但要讲故事或创作一首诗，他们还要做一些他人和他们自己未曾做过的事情。当他们开始进入作家的角色时，他们也就获得了一种传统，这一传统宣称，一个作家的每一部文学作品都必须是体现在他所有作品中的个性的表达，面他的每一部作品都必须与所有其它的作品不同。伟大的作品不但有别于

① 艾略特：《传统与个人天才》，第 48 页（另见《论文选》，第 14 页）。

求的"名副其实"的名声是恒久的名声，是不会随时间而消逝的名声。当然，当代作家更能引起人们的注意，但即使在今天，昔日确立起来的名声似乎比当代的名声更真实。后者更象时尚，所以人们没有认真对待。

自从大学开始研究现代民族文学以来，大学师生中间便出现了这样一种趋势：拒绝研究当代作家，因为这些作家未来的地位还未确定。当一个作家持续的名望证明了他的价值以后，这个作家才被认为确立了其地位，并且值得研究。当代作家，尤其是近期的作家，因为不属于过去，所以不能作为严肃的研究对象。人们认为，与传统融为一体是文学价值的标志，传统形成过程中的选择代表了合理的判断。在近几十年中，这些限制已不再如此严格。人们不再象半个世纪以前那样一味地坚持，只有成为传统的一部分才具有价值。但即使现在人们仍意识到，时尚比传统低劣。

作家几乎总是因为其著作而出名（拜伦在某种程度上是个例外）。确定作品的作者所引起的问题并没有随着文字作品和印刷书籍的出现而消失，虽然其困难程度已有所缓和。人文学学术工作的一部分是确定作品的作者。① 自从印刷成为复制文学作品的主要方式以来，这一工作引起的问题已不再十分迫切。

① 这一任务还未完成。就在前不久，一位古典文学研究者对《被缚的普罗米修斯》属埃斯库罗斯(Aeschylus)所作一说提出了质疑。见格里菲斯(Mark Griffith:《〈被缚的普罗米修斯〉的真伪》(剑桥：1977年)。18世纪后叶沃尔夫(F.A. Wolff)提出的"荷马悬案"走得更远。据认为，不存在作为个人的荷马，他的作品是由几位不同作者的作品组成的，荷马经典的形成是不同作者的独立作品融合的结果。尽管争论旷日持久，人们从未使《伊利亚特》与《奥德赛》相互分离，两者据认为出于同一个作者之手而始终联系在一起，甚至有争议时也是如此。

现在作家有目的地使用匿名和笔名，这偶尔地向学者们提出挑战，要求他们运用文学洞察力，但是这一问题在文学中基本上已不太重要。① 伟大文学作品的作者从不引起人们的猜疑。“莎士比亚-培根”之争不是学者的事情而是狂热份子的玩意。

作者的名字包含着一个文学人物的形象，这个形象可以脱离任何作品而存在，同时，也与他大多数作品相联系。一部著作的持续存在要依赖同一作者的其它作品。文学传统是通过确定作品的作者而建立起来的。如果一个作家名下有数量众多的作品，那么，传统将他留传后世的可能性也由此增大。一书成名的作者，即只创作了一部著作就声名斐然并受众人赏识的作者为数不多。同一作者所创作的许多作品更有可能形成一个一般化的、较为持久的形象。假如人们只知道每一部作品，而不知其作者，那么，传统的形成过程将支离破碎，混乱不堪；如果成组的作品一起留传后世，那这一过程则较为完整。

首创性、天才和文学传统

在英语中，“首创性”一词最初并不用来描述人类与生俱来的天赋的发挥，而指的是过去的最沉重的负担：“原罪”；这是在人类太初时期一件至关重大的历史事件的后果：人因“堕落”而失去神恩，后来又被逐出伊甸园。近几个世纪以来，“首创性”逐

① 许多大型辞书和深入细致的调查却力求弄清作品作者的真伪。见哈凯特(Samuel Halkett)和莱恩(John Laing)：《大不列颠匿名和笔名文学作品辞典》(1882—1888)；巴比尔(Antoine Barbier)：《匿名和笔名作品辞典》(1872—1879)，第4版，布鲁纳特(P. G. Brunet)编。在德国、瑞典、意大利和荷兰，都有类似关于匿名或笔名作品的辞典。自17世纪起，就一直有这样的作品问世。

渐削弱着传统保垒，然而，在其早期历史中，“首创性”一词提醒人们，现在必然要受制于过去。

最后，首创一词从其历史和宗教意义中独立了出来，摆脱了与人类时间开端的联系。当“首创性”一词开始获得“天才”的内涵意义时，它保留了来自个人身外的某种源泉这一意义。要具有在这个新的意义上的“首创性”，人们必需去“模仿”无始无终的自然。不受成规约束的作家从观察自然中汲取素材，这样的作家便是“具有首创性的作家”①。衡量一个作家是否伟大的尺度，就看他是否成功地“模仿自然”。“发明”是发现自然中迄今无人知晓、无人模仿的东西，即使有人模仿，也不是同样方式的模仿。这种发现自然中已存事物的“发明”概念不足以说明，人类的能力和才华同样可以用来发现他们身外和未来的事物。于是便产生了“创造”一词。根据 L. P. 史密斯（Logan Pearsall Smith）的研究，德雷登（Dryden）② 是第一个在文学批评中“使用创造一词”的重要作家……“但带有严肃的宗教关联意义”。德雷登在谈到《暴风雨》中的半兽人时说，“莎士比亚创造了一个自然中不存在的人，一种初看起来似乎无法忍受的大胆创举”。③

“创造”意味着象神那样制造出在创造行为之外没有前例的东西。故此，“首创性”的主要意义便从行动者的外部世界转移到他的内部世界。艺术家成了“创造者”，因此被设想为具有类似于神的特征。到了 18 世纪下半叶，“创造性的”这一用来形容

① L.P.史密斯：《词与习语：英语研究》（伦敦：1928 年），第 88 页。
② 德雷登（1631—1700），英国诗人和戏剧作家。——译注
③ L.P.史密斯：《词与习语：英语研究》，第 91 页。另见巴比特（Irving Babbitt）：《论创造性及其它》（波士顿：1932 年）。

"能力"或"想象"的形容词在文学批评中完全确立了。

"天才"(genius)最初是一个精灵或守护神，它附着于人的躯体，操纵他们去做一些超越凡人能力的事情。拥有最高"创造力"的人便是"天才"。天才和首创性一样，曾经被认为存在于人类之外。这个词逐渐被用来指主观天赋或个人资质，而不依赖于外在传统。到了17世纪，"天才"获得了个人与生俱来的才能或能力这样的意义。① 它指的是一种特殊的、独一无二的根本心理气质。"天资"和"天才"成了同义词。天才吸收了"神灵的启示"(inspiration)这一宗教词汇；与这一词汇相关的是"神秘的灵感"或外在神力"附体"。当它脱离了神或神灵时，它便"世俗化"了。象模仿自然中的模型这一意义上的"首创性"一样，"神灵的启示"一词也凭借外在源泉来解释具有很高价值的知识著作的创作。伟大的诗人仍然被说成是"富有灵感"，但是灵感来自其自身，而非外界注入。它不是研究古典作家著作的结果。它不要求把勤学苦读作为它在艺术或文学作品中得到表达的先决条件。它不需要学校中的传授模式。②

有些作家的成就基于学习和模仿，有些作家的成就则完全是他们的自然天赋的产物；英国文学批评家区分了这两类作家。17世纪和18世纪的文学批评家怀疑关于诗歌创作的新古典主

① L.P.史密斯引用了西德尼(Sidney)关于"演说家是造就的，诗人是天生的"这一谚语(《词与习语》，第96页)。"人们早就对生而有之的和学而得之的技艺作了区分。"Ingenium一词指无法通过学习获得的先天才能，而ars一词指通过学习规则和模仿而获得的技艺和能力。巴克森达尔(Michael Baxendall)：《乔尼与演说家：意大利人文主义绘画评论家与图画排印的发现：1330～1450》(牛津：1971年)，第15页。

② 杜夫(Willian Duff)：《论创造性天才及其在哲学和艺术中的种种作用模式》(伦敦：1767年版)，玛霍尼(J. L. Mahoney)编(Gainesville，佛罗里达，1964重版)。

义理论，在他们眼里，莎士比亚是内心世界富有灵感的作家的最高范例。在这些评论家看来，莎士比亚是位“生就的”天才，他不靠艺术技巧，不用学习，而单凭他与生俱来的才能，达到了艺术成就的顶峰①。

天才不受传统教育，这一观念曾占主导地位。“有许多这样的天才，他们很可能既不会写也不能读”②，屈从于传统实际上妨碍了天才创造力的表现。文学评论家从各方面这样评论：“有时天才将其荣耀归功于忽略学习。”③其他一些评论家写道：“禀赋得自天，学问来自人”，④“我们愈少抄袭著名古人，我们就愈象他们。”⑤（这最后一句话是这样一种有趣组合：关于创造性成就的新观点和对经典模式的旧式遵从的组合。它仅仅是通向彻底解放的一个中途站。）

威廉·坦普尔爵士(Sir Wildiam Temple)⑥也认为，学问可能妨碍天才的发挥。⑦诗人所必须具备的学问和对传统诗歌的掌握，开始变得声名扫地；不受正规教育的天才、不受学问所累的天才则大受赞赏。天才被规则遏抑。天才是自发的，而学问是制作或设计出来的。天资略逊的人可能非有勤勉的模仿不

① 杜夫前揭书，第99页。《牛津英语大词典》把“genius”一词定义为“一种崇高的生而有之的智力，它是任何艺术、思辨或实践领域里被认为最杰出人物所具有的品质特征。它常与“talent”(才干)一词形成对比。(《牛津英语大词典》修订本[牛津：1938年]，第4卷，第113页，第25页。)

② 杨格(Edward Young)：《关于独创性气质的猜想《(1759年)，引自史密斯《词与习语》，第103页。

③ 史密斯：《词与习语》，第29页。

④ 同上书，第86页。

⑤ 同上书，第21页。

⑥ W.坦普尔(1628—1699)，英国政治家。——译注

⑦ 斯平加恩(Spingarn)：《十七世纪的评论性文章》，第3卷，第48页(转引自史密斯的《词与习语》，第99页)。

可，但是，真正的天才——获得了类似于神的特征的天才——则不需要传统，这种传统则必须通过努力地运用既定的模式才得以把握。莎士比亚是天才中的天才，他未受过正规教育，因而是众人的典范，他向人们证明：伟大成就并不建筑在修习作家传统提供的课程之上。他以他的身世而不是以实质内容为他人树立了榜样。那些祈求发现自己天赋的人，应该象莎翁那样“无视一切规则和传统，直接走向自然”。①

天才接替了神的位置，所以他们象神一样具有他们自己的法则。② 社会的法则和常规不是为他们创造的。日常生活由信仰和行动构成，驱动这些信仰和行动的是实际利益或与规则和规范保持一致的倾向；而这些规则和规范已丧失了所有的灵感。这是一个墨守成规的领域，它单调而乏味。天才则在超常的领域中活动。他的天才在于能够超越日常生活的常规，在于能够创造属于神圣圣物的作品。

关于天才的现代概念和前现代概念之间的共同点是，两者都相信天才涉及到神圣的超常层面。古时，驱动天才的是附在他身上的外部力量，而现代意义上的天才则受到他自身固有的超人力量的推动。其结果是一样的：与传统相对立的克里斯玛的显现。③

这就是在18世纪和19世纪首先在英国和法国，然后又在德国发展起来的天才传统。这是一个没有为一直维持着的传统

① 史密斯：«词与习语»，第106页。
② 德雷登早期承认天才没有服从的义务：“非凡天才具有一种特权，使他们不受法律的约束。”（转引自«牛津英语大词典»，第4卷，第113页，第262页）。
③ 韦伯：«经济与社会»，第2卷，第753—755页。

留下多少余地的概念。它给予遥远的过去，或一个早已逝去的早期黄金时代以一定的地位。古希腊或中世纪就是这样的时代，那时，艺术家被尊为教士或教士式的人物。颂扬中世纪把艺术家当作工匠，象前拉斐尔派画家和威廉·莫里斯①(William Morris)所做的那样，这假定了，人们相信艺术天才必须服务于更高的目的，而不是艺术家所处的社会中的传统目的，即艺术外行的目的。这些逝去的时代包含着一个艺术存在的模式，这一模式与近代艺术家无足轻重的地位形成了鲜明对比。艺术天才的反传统观点在《未来主义宣言》中达到了顶峰。② 过去的一切被谴责为艺术家的负担。所有的继承物都必须消灭之。艺术家必须摆脱艺术传统的重负，摆脱社会的传统，走向未来。

我们对天才知之甚少。但我们知道存在着伟大的作品，而且创作这些作品的人一定超凡脱俗。我们从一个作者的作品中推断出他的才气。因为这种作家非同一般，所以他不会象其它更平凡的作家那样由传统左右。平凡的作家同样从这样一个原则出发：在他们接受的文学类别中，他们必须创作一部不但与众不同而且质量上乘的作品。他们中的许多人满足于遵循一种"公式"，这一公式使他们能创作容易出售的作品。即使这些作家，也必须努力让每一部照公式创作的作品获得特色。因此，无论传统如何渗透作家的知识环境，它即使对于一个平庸的作家来说也是不够的。假若他完全遵循传统，那么，他将断然放弃与众不同性或个性。

问题的另一方面是，天才不可能完全逃避传统。他必须在

① W.莫里斯(1834—1896)，英国诗人和艺术家。——译注

② 波吉奥里(Renato Poggioli)：《先锋派理论》，第52—55页。

盛行的或者说现有的文化传统中发挥想象和语言表达的天赋：这一传统为他提供了文化资源的弹性极限。这些资源首先是语言，其次是他与之接触的特定作品所代表的体裁（genres）和体现出来的范型。

作为古今之解释的文学传统

"现存的不朽之作形成了一个理想秩序，新的艺术作品（名副其实的新作）在进入这一秩序时改变了这一秩序。在新的艺术作品出现之前，现存秩序是完整的；这一秩序要在新作进入之后保持下去，整个的现存秩序必须被改变，哪怕是很小的改变。因此，每一部艺术作品对于整体的关系、比例和价值都要得到重新调整；这就是旧与新之间的和谐。任何赞同这种秩序、欧洲形式和英国文学观念的人都不会认为下述观点是荒谬的：过去必须被现在改变，正如现在要受过去引导一样。"① 文学传统由幸存下来的文学作品构成；每当一部新的杰作加入这些作品，文学传统就改变了。它之所以改变，不仅仅因为新成份的加入，而且还因为，人们对这一传统中已有的作品有了新的不同的理解。新成份加入这一传统后的一代人所面临的传统与其前辈的传统显然不同。这一差异不仅仅在于新增了上代人的作品，而且在于对整体作出了不同的解释。

在过去和现在的作品之间存在着一种宽泛的、不完整的和不断变化的一致性。这些作品在每一代读者和来自这些读者的作家面前互相影响着各自的面貌。这个不断发展的传统为古代、

① 艾略特：《文艺批评的功能》(1923 年)，载《论文选》，第 23 页。

理化的传统。

按现今的标准而论，19世纪的许多伟大作家受过极少的正规教育。查尔斯·狄更斯14岁后就不再上学。学识渊博的小说家乔治·艾略特在16岁以后便不受正规教育。简·奥斯汀16岁过后也中断学业。甚至在19世纪末，约瑟夫·康拉德(J. Conrad)①、托马斯·哈代(T. Hardy)②、鲁迪亚得·吉卜林(Kudyard Kipling)③以及H. G. 威尔斯(H.G. Wells)④所接受的也不过是有限的中等教育。19世纪的主要诗人——雪莱·拜伦、但尼生和布朗宁确实上过大学，然而，济慈却没有。(那时的诗歌创作仍要求掌握从语法学校和公共学校中学来的韵律知识。)但是，这些在古典文学方面没有受过长期教育的小说家同样了解英国社会中的文学传统。狄更斯的叔叔居住在一家书店的楼上；女店主在狄更斯的孩提时代就给他阅读各种书籍。简·奥斯汀、夏洛特·勃朗蒂和乔治·艾略特是在书堆中成长起来的。他们具备足够的知识去寻找文学传统，并且在写作事业的开端就将自己与这些传统联系在一起。

科学传统以其一贯性和权威性而呈现给新手，这种一贯性和权威性具有罗马教皇统治下的单一宗教社会中宗教教义那样的特性。对科学新手来说，没有选择的余地；一段时间后，他获得了一些自由，他的创造力——只要他尊重这个传统的大部分内容——也会得到重视。而文学传统的传递更象政教分离政权

---

① 康拉德(1857—1924)，英国小说家。——译注
② 哈代(1840—1928)，英国小说家和诗人。——译注
③ 吉卜林(1865—1936)，英国作家。——译注
④ 威尔斯(1866—1946)，英国小说家和历史学家。——译注

下的多元社会中宗教传统的传递；在这个政权中，父辈们是虔诚的不可知论者。雄心勃勃的作家就象信仰领域中的探索者，东奔西走，直到他找到一个“符合他需要的典范”，正如一位哈佛大学的生物化学研究生在解释他对赫尔曼·黑塞（Hermann Hesse）[①]的钦佩之情时所说的那样。

我们不应认为，科学共同体及其众多分支对何为正确的传统所形成的共识是完全一致的。我们也不能过高地估计处在多元文学传统面前的有志作家的自由。在任何时候，文学传统的多元性都是一个由各种传统组成的等级系统（hierarchy），但同时也存在着真正的差异。

阿那托尔·弗朗斯（Anatole France）[②]曾经论述过“他的灵魂在杰作世界中的探险”。[③]他大大夸张了书籍世界中灵魂活动的自由。无论探索者是个无忧无虑的冒险家，还是个热切的追寻者，他都不可能同等地接触所有杰作。“杰作”这一范畴本身就意味着对文学作品长期以来做过的筛选和评价；它设定了某种类似于教规（Canon）的准则。

杰作及其派生作品已经经过世世代代的整理和评定，其结果是，没有一个完整的和一致认可的等级系统。但是，人们总是认为，狄更斯比查尔斯·里德（Charles Reade）更杰出，福楼拜比尚弗勒里（Champfleury）伟大。因此，探索者并非在一个未经标示的、可作各种选择的领域中活动。某些作家名声斐然，他

---

① H.黑塞（1877—?）：当代德国著名作家，代表作为《荒原狼》（1927年）。——译注

② A.弗朗斯（1844—1924），法国小说家和讽刺作家。——译注

③ 弗朗斯：《文学的生命》（巴黎：1886年），第一卷，第iii页。

们便首先引起探索者对他们作品的注意。富于进取心的作家可以不受严格指教的限制而自由阅览，但是，他根据教师以及他阅读的杂志批评家的推荐和介绍来使用他的自由。当他发现一份他想投稿的评论性刊物时，他便直接接触到了体现在编辑的判断中的传统。当他通过自己的努力或者通过一个文学代理人来寻找出版商时，他便与某些传统的代表人建立了联系；这种联系有时是狭窄的，有时是宽泛的。在他的第一批作品发表之后，他要受到评论者的评价，这些评论者也代表了某些传统；因此，他将和一部分传统及其代表者更为融洽。这些经历强化了他自身的气质，即在他发现的传统和他自身的性格倾向引导下形成的气质，而且，如果他的气质和这些传统都有助于他写出为他自己、为评论家和读者所喜爱的作品，那么，他自身的气质就会得到进一步的强化。在大学里，年轻的理科博士学位攻读者，或者艺术学校的学生，要受到仔细严格的指导和批判性考查，而在大多数情况下，批评家和读者则不会如此追究细节；但是，就与传统的关系来说，两者不存在根本上的差异。

刚起步的作家都寻求传统，直到他找到一个或几个传统；然后，他便开始培养自己的风格；但是，他必须具备勇气和毅力才能无视他的教师、同代人、朋友，以及批评家和出版者所坚持并引荐给他的传统。如果他能从遗产、资助人或他自己的职业中获得经济来源，如果他具有必要的、执著的献身精神，坚持自己关于如何创作文学作品的想法，那他便能我行我素，去冒被拒绝出版的风险。詹姆斯·乔伊斯就是本世纪中这样一类作家中最为极端的例子。他有自己的爱好和自尊，他宁愿摒弃许多易于得到的满足，因此，他的创造能力得到了发展。但是，他也是以

它可被称为“时尚”，但是，一种持续了一个多世纪的世界观比时尚要来得深刻。它是一种传统。

在自由国家中，传统不是统一不变和强制性的，但是它们确实存在着，并且影响着作家的成功机会，影响着他们选择的模式。在极权社会里，对出版的控制更为集中，“作家协会”或“作家学院”坚持文学的正统性，这就限制了作家在最适宜于他们的传统之中写作的自由。对那些在政治和宗教观点上与协会或学院官员不相一致的作家，这类限制显得最为明显。这些限制在性格强硬的作家身上则失去了效力。协会或学会虽然可以阻止在本国出版这些作家的作品，并且阻止他们以写作为生，但它们却不能完全阻止作家按照自己的意愿进行写作。文学创作的传统如此之强大，它们在世界范围内的传播如此之广泛，以致伟大作品永远会保持其魅力，并引导具有坚强个性的人去从事文学创作。

第三章　过去实践惯例的持久性

1. 社会中的历史因素

当我们把注意力从文化作品和文化范型，从诸如科学著作、神学著作、学术和文学著作及其物质体现这样一些象征建构的传统移向社会制度和社会时，我们便进入了一个更为棘手的现实领域；在这个领域中，有迫切的生物需要，有残酷的争权夺利，有对财富的不懈追求，有生存的渴望和向上爬的狂热野心，还有为达到这些目的所使用的强制性手段。在这个自然状态已告结束的领域里，传统占据着什么地位呢？

假若传统在象征符号领域中不具有重要性，那将是令人吃惊的。这是人类创造能力的领域，这个领域相对而言较少受权势和物质匮乏的制约。那里也存在着竞争，因为，并非所有的人都能获得名声，才能的分布也不均匀，资助和职位少于追求者的渴望，读者和购书者的队伍永远在扩大。然而说到底，这个理想领域总是给伟大作品留有位置，无论这些作品的数量多大。一幅伟大的油画不会使另一幅作品逊色，虽然在它们与社会的接触中，一幅画赢得的青睐和喝彩可能会减少另一幅能得到的称赞。在宗教和科学中——尤其是前者——情况略有不同，因为在许多宗教中，只有一个真理；就科学而言，某些问题也只有一·

个比其它几个更好或更正确的解答。但是，因为问题很多，许多真理可以互相并存。然而，象征符号和精神领域却摆脱了众多的社会行为和社会制度的制约，这些社会行为和社会制度构成了马克斯·舍勒 (Max Scheler)① 所称的"现实要素"发生作用的领域。

进一步说，尽管想象、推理和观察的创造性能力相对来说不受限制，但是，在知识活动的任何领域中，人们总是探寻出这种或那种传统，即使当这些传统遭到轻视和否定时亦是如此。想象和推理的发挥在与无论是活人还是死者的想象和推理的接触中得到增强。具有相同强烈意向的人们因学术交流的必要而聚首，并且互相得益。昔日思想者的著作吸引着他们，就象活着的同代人的著作吸引着他们一样（同代人的著作也是在钻研昔日著作的基础上著成的）。这些人在寻找知识上的交际和交流中被引向昔日的著作。在这些著作中，他们找到了他们希望遵循的行为典范和他们希望创作的作品典范。因此，即使可以回避文化传统，文化传统也仍然吸引着那些在象征建构中寻找归宿的人们。

有些人对于过去的历史尤为虔诚和崇敬，这些人的"自然环境"由象征建构组成，他们对时空中遥远的事物较为敏感。于是，在生活的所有领域中，成年一代对青年一代进行教育，甚至强迫他们接受这种教育，这迫使思想未成形的年青人去接触不同历史阶段的象征建构。

就社会而言，情况似乎就大不一样了。社会生活提出了比

① 舍勒(1874—1928)，德国现象学家、哲学家、社会学家。——译注

象征建构领域更苛刻、更紧要、更带强制性的要求。"利益"、为权力所作的奋斗、不加思索的生存渴望，这些是人们首先考虑到的实际问题。争夺权力和反对有权势者的斗争针对的是严峻的现实，而不是针对在现实背后飘忽不定的历史幽灵。这是对问题的现实观点，是那些区分"物质基础"和"上层结构"、区分"现实要素和理想要素"、区分"利益"和"观念"的人所持有的观点。传统几乎完全由象征符号构成，为此，它们与冷峻的现实有什么关系呢？我们将要讨论这一问题。

社会跨时间的同一性

没有一个社会是静止的。每一个社会都处在不断的变化之中。然而，每一个社会又仍是同一个社会。社会成员不会在一个早上醒来，发现他们不再生活在原来的社会（比如说，英国社会）之中。无论他们对醒来时所看到的同一性或变化持赞同还是反对态度，他们都相信自己仍然生活在英国社会里。如果断言，现年 75 岁的人在儿童时代所处的社会至今没有变化，那是错误的。这是一种错觉。许多重大的变化已经发生了，大地主贵族不再有政治影响，失业者不再短缺食物，儿童教育时间延长了，恭顺依从的现象逐渐消失，至少在目前，人们越来越不讲究礼仪客套；许多人将空闲时间花在电视节目上，如此等等。这些是本世纪以来发生的一些变化。我们为什么还将这个社会称作大不列颠呢？一连串的事件连续地在一个保持着同一名称的划定空间内发生，除了这一事实以外，还有任何其它将其称之为大不列颠社会的理由吗？1930 年的英国社会和 1980 年的英国社会是同一个社会，这是否仅仅因为生活在 1930 年社会中的人们

和生活在1980年社会中的人们以同一名称自指，或者因为两个社会曾经占据而且仍然占据着同一地域呢？或者，地域名称本身也许仅仅是在一个具有历史同一性的社会中基本成员身份的象征？如果这样的话，那这种同一性由什么构成呢？部分地说，这是一个由生物连续世系组成的社会：人们一般认为，这种世系是一种持续存在的现实。但是，世系由于死亡而失去旧成员，通过婚姻和生育而获得新成员，因此，一个世系的大多数成员50年就要来一次更新。再者，一个世系是同一姓名的个人相互间的联系——其形式各异，是一个直接和间接的生物和遗传关系，从而现在活着的人们由于他们与过去的某个事件的共同关系而互相联系。但是这还不等于是制度上的同一性。这是名称上的和血统上的同一性。

在社会成员的自我指称中，社会的名称对大多数社会成员来说极为重要，尤其是当他们与"其它社会"的成员，也就是说，来自其它地域的人们建立联系时更是如此；通过这一名称，他们将自己划分为拥有未界定的重要特征的一个群体，这些特征是他们与生活在同一界域中的人们所共有的。通过这一名称，他们还表明，他们与那些过去生活在那些界域中的、与他们同属一个社会的成员共同拥有一个难以言喻的重要特征。他们对过去生活在那里的人们只有很模糊的亲缘意识。

当问到他们为什么认为自己与那些过去生活在同一地域中的人们有亲缘关系时，他们或许会说，"我们是他们的后裔"。就他们的血缘关系可追溯到其父母、祖父母、曾祖父母，以至再上一辈而言，这种说法是正确的。如果一个人追溯15代的家史，他会有32,000个祖先，这在1450年的英国足够组成一个大城镇。

而旁系亲属的数目可高达百万。然而，虽然有五至六代共同祖先的人们还有表亲意识，但是再往上追溯，这一意识就消失了。除了红种印第安血统的人之外，对任何今天在世的美国人来说，他五个世纪前的三万多祖先中没有一个生活在北美洲。他们散居在不同的社会中。在这样一个社会里，人们与其前辈的亲缘意识不能由血缘亲属关系来作解释，也不能以关于血缘亲属关系的概念和情感来作解释。与其他社会成员（无论是过去还是现在的社会成员）的认同意识指的至多不过是社会成员意识；尽管人们还要引用原始血缘概念对其进行解释。

但是，人们都在为现在的生计而工作，为获取或保持现在或将来的权力而斗争，并照料现在和将来的家庭和个人"利益"。与这种更为"真实"的现实相比，上述共有的名称、这种与曾经生活在那一区域的社会成员的亲缘意识、这种认为他们自己和过去的人们具有同一特征的意识，是否意味着某些重要的东西呢？它们是偶然现象还是错觉？与过去社会的联系是否也是偶然现象和错觉？亲缘意识到底是什么？有人认为，一个人与他人相同，而何以相同则无法表明；难道这种想法只是掠过脑际的虚幻的念头，一个与现实生活毫无关系的幻觉？即使人们与前人有着强烈而持久的亲缘意识和认同意识，它与这样一个问题——是否有根据说，一个社会具有持续性——又有什么关系呢？当一个社会在一个时间点上的状态完全不同于50年后同一个社会的社会状态时，是否有理由谈论同一个社会始终存在呢？

名称的同一性、不同时期内对地域的同一指称，以及认为在世的人们与曾经生活在同一区域中的前人具有某种同一性的观点，都时常被叫作神话。这是一种对这些同一性不以为然的态

取代了“古代奴隶社会”吗?而这三种社会的时间跨度共为2500年。马克思钦佩之至的赫拉克利特(Heraclitus)说,①一个人永远不可能两次踏入同一条河。虽然地质学家和地文学家承认,河水从来就不是静止的,但是他们却不能同意这一观点。当然,在关于社会的问题上,马克思所接受的观点与赫拉克利特的观点相去甚远。

不仅仅是对稳定的渴望使害怕失去稳定的人想象出一个不存在的同一性,即在变化中持续存在的同一性。不仅仅是对变革的热情使某些人想象出一个不存在的持续性或同一性,即存在于社会范型中的、他们希望去“根本”改变的同一性。

一个由人的行为组成的人类社会在任何时候都具有物质运动那样的瞬息性,如语词序列、社会行为的序列。它们一旦完成便不复存在。说出来的词语消失了,因而不再产生声波;行为一旦被执行便就此中断。与手搞、印刷品、雕塑作品或绘画作品不同,说出来的话语和被执行的行动,在人们期望、要求或需要它们时不得不“重复”。一个社会要生存,就必须不断地、反复地重复行动和交流思想。引导行动和话语重复的是社会个体成员记忆中关于他们自己过去的言行,以及他们知觉和记忆中他人的期望和要求;他们所记忆的对他人的期待和要求,以及他们有资格行使的权利也同样指导着行动和话语的重复;他们之所以有这种资格,是因为他们具有诸如技能、头衔、职位、财产等条件;这些东西渗透在他们的记忆里,被记载在文字材料中,以及他人相应地记录下来的资格条件中。这些特有的资格条件起着变化,

① 赫拉克利特(约公元前540年—约公元前480年与前470年之间),古希腊哲学家,辩证法的奠基人之一。——译注

为、观点和思想组成的自我复制过程，而且，这些行动、思想和想象既互相联系又互相冲突，既出现于个人内心，也发生在个人之间；而这些人既是具有个性的个人，又是作为范畴个例的个人；如果我们这样认为的话，那我们实际上是在说，一个社会不只是一个存在于特定时刻的共时现象。如果没有持续性，社会就不成其为社会；复制的机制赋予社会以持续性；这一持续性是社会之所以被定义为社会的条件。

社会的持续性必然要有同一性，但决不是一成不变的同一性。这种同一性至多不过是一个社会的共时存在所必需有的充分整合，虽然，某种程度的整合对社会的存在来说是必不可少的①。

确实，社会中的每一个团体都在不断地变换其成员，而象商行那样的特定团体会停止存在。但是，所有这些不会同时发生。特定的和具体的实体不断地消失，被其它与之相似和相异的实体取而代之。一个社会是一个连续的存在。连续性是一种跨时间的一致性，它取决于同一性在某种程度上的稳定性。这些社会组成部分的同一性，即社会生活各领域中的那些同一性，将一个社会过去的某些东西保留至今，并且维持着人们跨时间的同一意识，以此来保存这个社会；这些同一性中的一部分持续得更为长久，并且相互关联。所有这些同一性的基础是对现在和过去的同一意识。

“共同意识”(consensus)一词一直被用来指在一个既定时间内或短时期内的社会状态。我要强调的是存在着跨时间的共

---

① 见E．希尔斯：《中心与边缘》(芝加哥：1975年)，第164—181页。

同意识。我们必须承认，在同一社会中，某一段时间内的共同意识和另一段时间内的共同意识并不一样。在一个社会的不同时期里，共同意识在程度上的变化证明，无论在大的社会，还是小的社会里，共同意识从来就不是完整的。对于跨时间的社会共同意识，也可以得出一个相似的观点。变化并不否定同一性的存在，正如冲突和竞争并不排除同时并存的共同意识一样。

对社会成员和外部观察者来说，社会跨时间的同一性就是存在于在世的几代人和已死去的几代人之间的共同意识。早期的信仰和制度范型延续至今，这也是死人和活人之间的共同意识，在这个过程中，后者接受前者传递给他们的东西。共同意识的内容因为人们对它的解释而起着变化；共同意识通过人们重新解释前辈的信仰又得到维持。

一个社会在一定程度上维持着古今之间的同一性，以使过去延续至今，这可以被合理地描述为共同意识。共同意识并没有说明这种延续性。接受传统的根据和对传统的探寻才提供了这种说明。在根本方面，一个社会某个时刻所存在的共同意识也大体如此。

家庭 家庭是联系过去、现在和未来，并使其成为一个社会结构的第一环节。这一环节在每个婴儿出世并存活下来之际得到进一步的巩固。孩子作为生物有机体存活下来，同时也是作为信念和范型的载体而成为家庭的一员；这些信念和范型始于过去，沿用至今，并且会持续到将来。形成世系的一连串家庭是一种共时循环系列。孩子在他每一个成长阶段都接受一般的或特殊的范型，并将这些范型带入他将来的生活。在学习过程中，许多特殊的范型都成为一种持久的、自行泛化的东西，例如，词

汇的学习便是如此。孩子从父母那里获得了对权威特征的认识，以及一些相似的基本原则，然后，将他获得的认识和原则运用到其他权威人物身上。他对权威的认识同时意味着，他获得了他们传递的信仰和行动范型。这些范型以各种组合形式得到了增添、推广、区分、修改，或者被抛弃。抛弃是普遍现象；有的是永久性的抛弃，有时则是暂时的抛弃，然后，人们对这些东西进行修改，并将它们接受下来。尽管许多东西被抛弃了，但是还有许多东西被人们接受了下来。即便是心理病态的罪犯和持教条原则的革命者也会在家庭中吸收大量呈现给他们的东西。

从生物意义上来说，人通过基因在体内携带着部分自我复制的过去。这部分过去没有象征性内容；另一部分过去是信仰的过去，是体现于语词和动作的象征性范型中的过去。人们以更为多样的方式接受和重复这一部分过去。这部分过去又以各种不同的泛化程度传授给各种可能的接受者。新生儿在家庭中首次广泛接触了过去的经验和人类文化创造。他首先体验到的过去是他父母表现出来和传递给他的过去。在大部分人类历史上，母亲根据她自己的母亲和祖母的经验来照料婴儿；现在，她还能依赖心理学家的指导。不管母亲通过什么直接来源来了解婴儿的倾向，孩子从她或双亲那里学到了某些规则，即关于他在生活的某个阶段上在家庭中的特定行为规则，以及更多的一般规则，后者在家庭以外的各种未来情境中支配着他的行为。孩子从掌握语言、语词和语法开始去获取从过去延续下来的东西。他首先学会可见物体的名称，然后学会在他感觉之外的物质和非物质体的名称。随着年龄的增长，他获得了现有的儿童游戏知识，这些游戏本身就是传统，这些传统在一系列长长的传递与接受

的行为中由一批孩子传递给另一批较年幼的孩子。祖父母对教育孩子也起了作用；在许多社会中，照看孩子的任务由祖母担当，通过祖母，孩子接触到了过去大约半个世纪之前的经验、知识和特权。孩子通过吸收传统而具备了人的特征。卡尔·波普尔曾经说过，"如果每个人都从亚当的起点开始，他们是不会比亚当走得更远的"。[①] 人们不知道亚当作为神的创造物究竟有多少知识。不管他掌握了多少知识，当他被驱逐出伊甸园时，他就丧失了这一记忆。而他的后代只带着由基因决定的身体和能力来到世界上。要增强这种能力，就需要吸收传统[②]。至于他们必须吸收文化这一说法，虽然也是正确的，但却不恰当。"文化"一词没有强调供人们继承之物的历史性。"文化"包含着人们过去发现的信仰和范型；它不仅仅为当代人所共有，它还为祖先和前辈所共有。给予孩子以指点，其着眼点是将来。某些指导意在服务于现在和不久的将来，而大多数指导着眼于较远的青年和成人阶段。这是来自过去的、为将来所作的准备。

孩子从父母那里获得他第一批词汇和最一般的道德标准。他首先学到的关于他经验范围以外的世界知识主要来自父母，但是，其他权威人物很快就会补充和削弱父母作为传统传递者的角色，尤其是学校里的教师和牧师；其后，他广泛的阅读也会补充或削弱这种角色。他的朋友，由于受到相同影响，会表达相同的信念。（他也获得了他们的某些反传统的传统。）当他即将

① K. 波普尔：《客观知识——一种进化论的研究方法》（牛津：1972 年），第 106—190 页。

② P. B. 梅达沃：《传统：生物学的证据》，载《个人的独特性》（伦敦：1957 年），第 134—142 页。

结束少年期,步入成年期时,他从日常交往的人们那里获得了更多的来自过去的东西,这发生在车间、办公室、农场、俱乐部、部队或其它任何地方。即使与同龄人交往,他所获得的也不仅仅是这些同龄人从自己的经验中学来的东西,他也能获得同龄人得自过去的一些东西。他将后来获得的一大部分东西(虽然不是全部)放入他从家庭获得的模块之中;这些东西得到进一步的分化,并且以一种更为特殊的方法运用于各种情境和对象;而他在刚接触这些情境和对象时,对它们并没有充分的认识。尽管他的继承物随时间而改变,但这是一个缓慢的过程,而且,原先获得的东西一般来说决定着后来获得的东西的方向。

父母传递给孩子的大多数东西不是来自他们自己的经验或他们自己的家庭,而是来自家庭以外的、整个社会所共有的信仰和观念,比如宗教信仰。不存在家庭宗教;家庭的宗教信仰乃是一个更大共同体的信仰。一个家庭如果有家庭宗教礼仪,他们的信仰也是外来的,或来自于过去。在家庭范围内保持社会宗教礼仪,这巩固了人们对宗教象征的依恋(这些宗教象征形成于过去,并且从过去延传至今),此外,通过这种社会共有的宗教象征,个人便附着于更大的共同体。

各种家庭怀恋其过去的程度,以及它们所接受的过去事物的多少,都是各不相同的。现代西方社会没有祖先崇拜宗教。在亚洲和非洲社会中,祖先崇拜曾一度盛行,而现在人们对此也不再如此热衷了。在贫苦阶层中,世传的家庭遗产和房产从来就是微不足道的,因为他们的财产很少,而且这些财产在他们在世时就已损坏。在17世纪,穷人的遗嘱包括几件衬衣和内裤,这在今天看来,不值得立嘱遗传。式样和趣味的改变,材料的瑕疵

和建造的错误，以及运输的不便，这些都妨碍了一个家庭代与代之间家庭用物的相传。在大城镇里，相继的几代成年人很少同住在同一幢建筑里。在西方社会中，极为富有的人和农村里的人曾经居住在他们祖先住过的建筑中，而这在今天却不常见。城市人口的膨胀同样意味着人口的大量流动。经济要求、机会和新的娱乐标准都在促使人们变换居住地点。有些家庭确实住在旧建筑中，但他们与之没有亲缘意识，对那些与他们没有亲缘关系的从前几代居住者在这些建筑中的所作所为，他们知之甚少，亦不关心。在农村，仍保留着这样一些房屋，这些房屋已住过同一家族的好几代人，或者，这些房子眼前的居住者了解曾经在那里住过的人。由于农业已成为拥有复杂而昂贵的技术的这样一种经济生活领域，并且已成为更具商业性的事业，因而作为财产所有权、房屋居住权和家庭用品之继承体制的世传家庭也在农村衰落了。居住地和财产所有权的变换和中断削弱了人们对祖先的认识。因为，看到祖上使用过的器具，人们会在记忆中重温它们过去的使用者的生活①。这就加强了与过去的连续意识，并使过去更具影响力。

在家庭生活范围内延传的特殊传统，其数量和地位都下降了，因为人们花在家庭以外的时间增加了，住地和工作地点之间的距离拉长了，各代人之间在空间上分得更开了，强迫性教育更为普遍，而且人们越来越普遍地认为，儿童具有自我决定的权力。父母的权威也已削弱，其原因是，父母有意地、不成文地放

① 哈布瓦赫(Maurice Halbwachs)：《记忆的社会背景》(巴黎：1935年)，第199—368页，第391—401页，以及《集体的记忆》(巴黎：1950年)，第131—146页。

弃了对子女的权威，而且，由于分居和离异，单亲家庭的比例增高了。

一个家庭如果不吸收过去的东西，或者，即使吸收了，但没有吸收高质量的东西（过去的东西好坏不一），那么，这个家庭将会毁其后代，因为，它只留给后代少得可怜而又不易发扬光大的范畴、信仰和观念。从某种程度上来说，随后的教育能发挥更大的作用，能加强某些在家庭中获得或培养起来的被削弱的传统，但是，这种教育的力量是有限的。雄心、想象力和非凡的智力，以及得以运用这些才能的机会能够帮助具备这些能力的人填补其父母留下的空白，帮助他们纠正并替换一些他们在家庭中获得的被削弱的传统，并帮助他们抵销从同代人那里获得的反传统风尚。与一、二百年前的情况相比，在当代某一特殊阶层典型成人代表的文化中，从家庭中获得的特殊传统的成份减少了。现在，个人所接受的文化是由他通过其它途径所接触到的传统构成的，而且，这一文化的绝大部分在任何时候都是近期产物。这并不意味着，人们从家庭中获得的关于正确和公正的一般判断和更为普遍的价值取向完全不起作用了。这种可能性并不大。除了这种极端以外，作为传统传递机构的家庭确实会退化，而且已经退化。父母开始怀疑将他们自己的信仰强加于子女的做法，并且拒绝这样去做；社会有意识地向人们灌输敌视权威的信条；父母因为其它种种事务，因为无知和无能（尤其当双亲缺少一方不能互相巩固权威时）而忽视了向子女传递传统；所有这些都使传统这条小溪越流越窄、越流越浅。子女只能自己去规定标准；这意味着，他们接受的是最有影响力的同代人的标准。这种现象在战败后，或国内战争结束时所出现的灾难性后果中尤为普

遍。那时，父母分离，子女离散。

因为许多原因，家庭一直是严厉抨击的对象，也是尝试变革和有意忽视的对象。反传统运动大都将其视作中心目标。艺术家豪放不羁的生活观、争取个性解放、争取性解放、争取个人幸福和争取公民大团结的运动都以家庭作为攻击对象。实际上，家庭已起了变化，虽然其变化不象几十年前人们认为的那样明显。妻子的势力增加了，丈夫的势力被削弱了，而子女却有了较大的权利，家庭公司和家庭农场也已衰退，这些都与西方社会家庭结构和传统传递方式的变化相关。

就父母与子女的关系而言，家庭的内在组织在某种程度上是自我维持的，但是其强度却有变化；家庭的内在弱点在不利的环境中愈加明显。家庭虽然是传递传统的中心单位，但它仍然要依赖其它的社会机构。当社会的分化允许人们在家庭以外有一个教堂，或至少有一种迷信组织，或者家庭以外的教育机构时，家庭是否能成功地向后代传递实质性传统，这要受到教堂和学校力量的影响。教堂和学校延传更为专门的传统，以补充那些由家庭传递的、一般的预备性传统。教堂和学校还巩固了作为有效传递所必不可少的环节——家庭权威的合法性。如果做不到这一点，家庭的作用将受到影响。对于确立学校和教堂的合法权威，家庭也具有相同的功能。

批评家把家庭理解为社会中维持传统的中心，他们的理解完全正确；他们认为，家庭，尤其是作为长辈和子女之血缘结构的家庭，是一个保垒，它抵御着解放主义意义上的进步；这一观点也是正确的。

在社会机构分化程度较高的社会里，家庭不是全功能机制，

而仅仅是众多机构中的一个。然而，从某些方面来说，在一个小型的、基本自给自足的农业社区中，家庭仍然保留了全方位血缘功能的一个基本因素。家庭已很少再是一个经济生产机构，也不是具有领土权的机构，或是各单位间主持正义的机构；它也不再是崇拜神灵的机构①。家庭尚未丧失的一个功能，是一代接一代地自我繁衍。每一个由特定的父母和特定的子女组成的家庭都要经过一个形成、发展和解体的循环过程，在大多数情况下，一个家庭在半个世纪内结束。但是，每个子女又组成新的家庭，如此连续不断；每个新的家庭将家庭制度的范型向后传递，并对这种范型略作修改。在社会机构分化的现代都市社会里，家庭的活动范围大大缩小，但是，它的再生产仍然不局限于自我繁衍。在自我繁衍和自我维持的过程中，家庭还重演并维持着已从家庭中排除出去的功能。家庭是根基，从这个根基处生长出各个粗大的枝干。家庭并不执行这些独立的职能，但是它提供"取向"，即促使这些功能得以发挥的基本的初始态度。这些是规范的和认知上的态度，以概括的和可被解释的形式包含着在家庭以外的机构中发挥作用的态度，这些机构包括经济机构、教育机构、军事机构和教会机构。在工作、学习和宗教崇拜这些特殊机构中，人们行使着权力，按照社会期待为人行事，对此，上述态度只不过提供了"取向"而已。每一种机构都有自己

---

① 对于这种功能转变和功能专门化，从里尔(W. H. Riehl)到奥格本的前社会学家和社会学家都已作了详尽的描述。参见里尔：《家庭》(《德国民俗的自然史》第3卷)(斯图加特，1855年)以及奥格本和格罗夫斯(E. Groves)：《美国的婚姻与家庭关系》(纽约：1928年)；另见索罗金，齐梅尔曼(C. C. Zimmermann)和卡尔平(Calpin)：《乡村社会学分类原始资料集》，(明尼阿波利斯：1930—1932年)，第3卷。

的传统，这些传统在这一机构中被灌输、维持和修改。每一个特殊的机构都向人们传递它的传统，并使他们适应这些传统；而这些人先前已经获得了包容这些特殊传统的更为一般的传统。在每一种特殊机构中，现在和将来的成员都要吸收更为分化的信仰和行为范型，但成功程度不同。无论成功与否，从家庭获致的传统指导着这些特殊机构传统的吸收者和重建者；它们也构成了特殊传统的基础。如果家庭没有给子女灌输这种倾向性传统，那特殊机构将混乱不堪。

虽然家庭本身是所有机构中最为初始的机构，但它却是人们加入任何一个信仰共同体的出发点①。在盛行于一个社会的庞大传统范型中，家庭一直是一个三联环的中心环节；另一个环节，在一般情况下，通常是教会——或是犹太教堂，或是神殿庙宇，或是清真寺。第三个环节是学校。在任何机构分化的社会中，这三个机构作为一个整体一直是传统的主要维持系统。这并不是说，其它机构没有传统，或者，它们没有努力，因而在某种程度上没能成功地维持它们自己的传统。军队有传统，商业公司有传统，政治机构有传统，而且，它们都在不同程度上注意维持自己的传统。它们的传统是特殊的传统；这些传统往往是家庭、教堂和学校提供的更为一般的传统在自身特殊活动领域中的应用。这些特殊的传统在一个种种心理倾向的大模板中起作用，在这一模板中，人们不但能够接受一般的传统，而且能够接受某些特殊的道德和世俗传统。如果军队、公司，以及其它机构没有充分继承一般化的实质性传统，这些机构将会遇到重重困

① 关于初始社会机构，参见希尔斯：《个人的、初始的、神圣的及文明的纽带》，载于《中心与边缘》，第111—126页。

难。此外，它们身负不断适应外部环境变化的重荷，因此，如果没有内部传统起维持作用，那么这些机构也将变得混乱无序。

家庭、教堂和学校这三个机构已使在其中活动的人们倾向于保留从古至今一直存在着的信仰和机构。但是，在这些机构管辖之下的各个生活领域中，这些实质性传统并未占据垄断地位。对于传统，人们可以作出各种不同的解释，有时他们意在肯定，但结果是对它进行了修改，有时他们则作出有意识的否定。原样保存传统是不可能的。

教会和教派　教会是一个既有的机构，人一出生即成为其成员①。成员资格意味着接受、肯定和执行早已存在的宗教崇拜和信仰仪式。自从韦伯和特洛尔策(Troeltsch)②对教会和教派做了区分以来，教派一直被认为是人们自愿信从的机构。教派宣称，它们脱离了既有的机构，它们否认这一机构所自称的权威传统的有效性，并声称要另辟蹊径。成为哪个教派的成员是由信仰改变者自由选择的；他们意在抛弃原有教会传递给他们的传统。

教会与教派之间的区分虽然很有用处，但却有不足之处。它没有正确对待教会和教派所共有的特征，也没有指出，教派本身具有发展成教会的趋势。教派在其发展初期宣称与传统势不两

---

① 马克斯·韦伯：«经济与社会»，第2版(蒂宾根：1925年)，第2卷，第812—815页；特洛尔策：«基督教教会的社会教义»(伦敦：1931年)，第1卷，第331—343页。韦伯和特洛尔策在考察教会时，考察的都是国家教会，即唯一获得国家正式批准的教会。在国境内出生的任何人都自然而然地成为这种教会的成员。在较开明的信奉罗马天主教的国家里，个人可以退出教会，成为无神论者，或者加入得到国家默许但未经正式承认的宗教团体。

② E.特洛尔策(1865—1923)，德国新教神学家，社会学家和哲学家，新康德主义者。——译注

立，并且声言拒绝接受教会逐渐积累起来的传统；然而，它们仍然坚持初始的克里斯玛传统，认为它具有绝对的重要意义。无论教会还是教派都进行历史探源，寻找起源于过去或发生在过去的一本圣经、一位圣人，或一个神圣启示的时刻；两者都创立了一组权威性信仰，并且强制性地要求其成员接受这些信仰。

教派断言，它的直接前辈在解释传统的过程中歪曲了原始启示，而它就是要回到这一原始启示去。它宣称，它对原始事件的解释，以及对于论述原始事件的神圣经文的解释是唯一正确的解释，并以此来证明它的正统性。它与真正的传统的关系是断裂的；它拒绝承认人们在近期延传和接受的传统。它意在回到传统的核心，而围绕着这个核心的整个外壳都是非正统的。在与传统的关系上，教会与教派的区别是，一个认为，传统是从原始事件和原始经文发展而来的连续体，另一个则认为，传统仅仅是原始经文和经文中记述的原始事件。

教派源于一个传统，但它却常常激烈抨击这个传统的所有其它信奉者。印度教和基督教，以及伊斯兰教和佛教的主要分支有着数不胜数的教派，然而，不难看出，所有这些教派分别属于印度教、基督教、伊斯兰教或佛教。事实上，教派创立的新教义总是少于教派从它们拒绝接受的传统中保留下来的那部分内容；在它们自己看来，它们的显著特色即在于它们只纯与自己的传统发生关系。一段时间后，除了没有得到国家给予的正式宗教地位以外，它们不再是任何意义上的教派。与遭到它们诅咒的对手一样，它们也开始积累传统。

罗马天主教会是这样一种机构，它认为，它的历史可一直连续地追溯到圣·彼得，而且，它占据着合法地位，其原由是，基督

是上帝之子，他被派到地球上来拯救人类，而彼得因为与上帝之子的关系被任命为耶稣·基督的代理人。通过使徒传统、圣职授任和宗教圣餐，教会创立者的神授能力在教会的历史发展过程中延传给了整个教会。复活节和圣诞节这样的重大节日是历史性神圣事件在今天的重现。教义是解释的积累；它在不同程度上被阐述和发挥，是提供给各层次信仰者的权威传统。

基督教共同体在其初始阶段处在拥有强烈克里斯玛的状态。它开始时是一个克里斯玛式教派，但是，正如马克斯·韦伯所说，这个教派"常规化了"，成了"日常"生活的一部分。它产生出一个既传统又理性的复杂组织，以服务于克里斯玛观念。强烈的克里斯玛逐渐消失后，起而代之的是教会这样一种机构①。在沿袭、肯定和重建克里斯玛传统的过程中，凡夫俗子不象教士那样坚持不懈、兢兢业业，心诚志一。他们不了解神学，也不很了解这一传统的细节，但是，他们接受了神学和传统的一般倾向，而且通过做礼拜和听布道才断断续续较为准确地接受和了解了这些传统。

宗教仪式和礼拜也是由传统形成的活动，通过这种活动，人们感受到了克里斯玛魅力。他们按照传统将这些仪式固定下来，并对它们进行修改，其根据是，修改后的仪式更为真实地体现了传统的奠基事件及其后来的解释。神秘主义会打破宗教仪式和礼拜的僵死外壳，并且不需要教士这一中介而直接与神发生积极的联系。神秘主义的体验不是传统，而这种体验的特有描写

① 韦伯：《经济与社会》第2卷，第753—778页；佐姆(Rudolf Sohm)《教会的权利》(柏林：1892年)，第1卷，第16—66页；及希尔斯：《克里斯玛的会聚与分散》和《论克里斯玛》，载于《中心与边缘》，第127—134页，及第405－421页。

继承和传递。

由于家庭是一个初始而小规模的组织，因此它没有形成家庭理论，虽然有些家庭成员会写家史。家庭成员实际上从不认为家庭由信仰和教义组成，尽管特定家庭拥有的文化多少为其成员所共有，而且父母常常坚持，他们的子女必须拥有同样的文化，尤其当家庭文化与他们的社会身份纠缠在一起时更是如此。但是家庭很少拥有早已形成的教义信念，以及关于它们自己的教义。与家庭相反，教会和教派围绕信仰而形成，这些信仰四处传播，成为教义，它们以神圣经文为基础，并拥有文字解释。年青人和宗教皈依者必须接受一组信仰，这样，他们才能加入信仰者共同体。他们必须接受传统，否则不能成为信徒。根据修养这一高标准来衡量信徒，他们可能并未受过教育，但是，他们却被要求去接受一个知识结构，一个关于神、宇宙和人类生活的象征集合体。宗教是已获得的知识信仰体系，因此，它们不可避免地与知识传统具有某些联系。

凡夫俗子的宗教信仰与系统的神学不同，而教会——或教派则不仅仅是一个信仰体系。它们是一些拥有工作人员、信徒、程序规则以及教义体系的机构。教义，作为知识建构，不需要机构和信徒就能作为知识传统而存在。机构和社团没有教义同样能够存在，家庭和部落、对执政和官职感兴趣的政党以及商业公司亦是如此。然而，教会和教派却在教义的基础上形成，这个教义来自于传统并依赖于传统。

教会或教派可能会衰亡。某些教派事实上已经销声匿迹；有时它们是由迫害而灭亡的。尽管受到各种迫害，世界几大宗教教会还是幸存了下来。宗教机构比政府的寿命要长，它的历

史比任何一个家庭或部落、任何一个经济企业，甚至任何一个经济机构都要来得长久。现在的任何一所大学的历史都无法与所有世界大宗教的历史相比较。这些宗教之所以能够如此长久地存在，是因为它们体现了一个传统。

教育机构 教育是维护过去的。教育即传授，而传授意味着延传某些已经获致的东西。认为儿童教育的核心不是延传这些东西，这种想法将会破坏社会和文化的延续，因而殃及受教育者。当然，除了传递传统外，教育还必须传授其它知识，即适合学生的年龄、能力和精力的知识。教育还必须有选择地传递。它不能传递它所在社会和文明中所有的传统；人的头脑不可能将它们全部吸收。

教育保存传统，但是，被延传的教育传统开辟了这样一种可能：修正、增加和改进组成教育实质内容的著作、解释和成果。本世纪以前，儿童教育机构主要是保存原有传统。上个世纪之前，高等教育亦是如此。在19世纪中，教育发生了巨大的变化，那时，除了传递和解释过去的成就这一早已公认的功能外，大学增加了发现这一任务。

教育是保存传统的三个机构之一，而大学作为教育的最高层次，因为担负起科学的职责而获得了双重角色，这一职责就是，旨在发现未知事物的系统研究。由于承担起了研究人文学的任务，大学里首先发生了这种变化。在这个领域中，人们的任务是重新发现失去的过去事物。而大学在传授和研究自然科学的过程中，不需要去做任何重新发现，在这一部分议事日程上，只有发现。人们在研究自然，并试图发现自然的永恒规律时，没有过去事物需要他们去重新发现。

因此，大学除了在已达到的最高水准上传递西方文化成就，如哲学、逻辑、数学、神学、天文学和修辞学成就外，它们必须增加一项提高知识水准的新任务。

在每一个分化的有文字文化里，专门有人尽其所能发展规范信仰和认知信仰的传统。要获得这种高等知识，需要长期的学习，需要掌握这些知识的历史发展和复杂的知识操作，这一般是通过从师学习和个人的创造精神而获得这种知识的。过去，只有一些零星不全的公共机构供人们掌握这种知识，同样，它们为人们获得已有知识所作的准备也是残缺不全的。这种工作大都是通过偶尔任用一些从事特殊知识任务的人来完成的；从事这项工作的人包括编年史家、宫廷历史学家、宫廷占星术家和宫廷医生；还有牧师、和尚和国家公务人员，这些人常常是受过教育的，他们作为皇家顾问和私人教师被招募来为政府服务；另外，还有其他一些有兴趣、有能力和有机会投身于这种活动的人。

那时，研究高深学问的学校存在于某些特定领域。象"那兰德大学"(University of Nalanda)这样的佛教学院，象阿尔爱资哈（Al Azhar）这样的学校和神学院就是这种机构。各种古希腊哲学研究院指导有志者去获取哲学智慧；罗马法律学校为律师这一职业培养律师；中世纪中晚期的犹太法学博士学校培养最高水平的犹太教法典研究人才，这些学校很象特定的专业系科，而不是包容整个知识范围的大学。

因此，保持最先进的知识传统的任务，不是由分散的个人在他们互不协调的活动中去完成的。不过，只是在欧洲的大学首先在意大利建立起来，然后在法国和英格兰，后来在德国和苏格

兰崛起以后，研究高深学问的任务才成为包容所有学科领域的特殊机构的职责。当然，这些机构没有垄断这一任务。富人家的家庭教师、文职官员和土地所有者以及寺院、宫廷和军营也在从事教育。但大学成了中心机构，它们向年青人传授最基本的原则和最高层次的累积知识。同时，大学成为这样的机构，那里有相对集中的人才，他们钻研最先进的知识传统。

连同学术传统，大学产生了关于其自身结构和方法的复杂传统体系。除了学术传统这一首要职责外，大学的长期存在还使它们形成了许多次级传统。在西方文明中，罗马天主教会是唯一比波伦亚大学（University of Bologna）或巴黎大学更为古老的机构。在欧洲，没有一个国家象牛津大学和剑桥大学那样具有悠久而连续不断的历史，而且未经革命事件和暴力的破坏。在商业组织中，也许只有伦敦的劳埃德商行（Lloyd's）能将其历史追溯到17世纪末。那时，莱顿大学已是一个有名的学术中心，它的历史已达一百多年之久。没有一家报纸的历史比《柏林哥克信息报》和《时报》(伦敦)的历史更长，但是哈佛大学却要比它们早上一个世纪。德国福音派教会是继罗马天主教会以后从未中断过的最古老的基督教机构，但是，它却比大约十所德国大学要年轻。在美国，许多学院和大学有一百或二百年的历史；每一所学院或大学都是保持同一名称的特殊机构，它们的许多现有成员对于那段悠久而且连续不断的历史有一定的认识。有些大学仍然部分地设在它们的城镇和国家最古老的建筑之内。比许多欧洲大学所拥有的古老建筑历史更长的建筑，只有教堂和其它宗教建筑、皇家宫殿，以及少数很少用作本来目的的住宅。在美国，情况亦是如此。

需要只有大学才有资格提供的那种学识。

人们对于一般意义上的大学，许多专业和研究领域里的专门大学，以及特定大学的次要特征，都形成了理想；这些理想的传统补充了某些知识系统中特殊的具体传统，如包含在学科中的、或包含在教学和研究专业领域中的具体传统。学科的具体传统是有效知识的系统存积，是关于学科论题以及与这些论题相适宜的发现方法的有效知识。这些具体的学科传统在规范传统的模板——学术精神——之中发展。规范传统要求人们尊重他们所接受的传统和未明言的誓言，即用思想、研究和发现来增加和完善这一传统。

支配大学的传统责成大学去保存过去的遗产，又要求它们去创新。要保持这两者之间的平衡绝非易事；首先，很难在任何时刻保存必须保存的东西，也很难修改或变换需要改变的东西。在某些大学的历史上出现过这样的时代，那时，人们大力保存过去的遗产，这种做法甚至蔓延到学术生活的其它领域，而在这些领域中，这种做法从学术意义上来说是有害的；17 世纪和 18 世纪中的一些大学尤其如此，虽然这些大学在这之前和之后都以其卓越功绩而闻名于世。在最近的一段时期内，创新，即创新的规范传统占了上风，它已获得相当的优势，以至成为高等教育追求的最高目标。在大学里，某些创新较容易实现，这些创新可能出现在学术地位较低的学科中，这些学科缺乏严谨的学术传统。它们还可能出现在学术地位较低的机构中。“黑人研究”、“妇女研究”、“消费者教育”、“学生自我教授课程”等创新学科在学院和大学里已较为普遍，但是，它们不享有靠学术成就来维持的声望。这些创新也会出现在名牌大学里，然而，这些大学的其它一

些具有较高学术要求的学科却从来不把它们放在眼里。在好几个世纪中，尤其是自从19世纪初以来，大学里也不断产生了真正重要的创新，这包括新事物的发现，由于知识增长的需要出现的学科的分化和组合及其相应的课程、新的实际职业的产生，即真正需要特定的知识学科和具体的学术传统的职业。

在为实质性传统吸收内容，并对这些内容进行评估的过程中，大学如果不严格坚持学院精神的主要传统，那么它们就不可能延续至今。它们之所以能长期存在，部分是因为，它们坚持了它们的中心传统。它们在精神上、实质上和方法上都遵守了这些传统，从而赢得了周围社会的尊敬。而且，它们成功地将这些传统灌输给足够数量的年青人，使他们能够进行独立的知识活动，并且向周围的社会表明，只要遵守这些传统，就会获得更大的利益。

因为大学这样的机构缺少评估它们成就的精确方法，所以，大学里的人们和广大公众对它们的中心传统的尊重便尤为重要。它们只有接受为支配教学和研究行为而发展起来的传统才能不偏离航道。

大学不允许外来权威对它们妄加干涉，除非这些权威将自己置于大学的传统之中①。当然，大学可能受提供给它们的财

① 弗里德里克斯·阿尔特霍夫（Friedrich Althoff）、C. H. 贝克尔（C. H. Becker）和路易斯·莱亚得（Louis Liand）就是谙熟大学传统的外部权威。阿尔特霍夫对学术价值异乎寻常地敏感，尽管马克斯·韦伯认为他管得太宽。见马克斯·韦伯：《论大学：学术界的尊严与国家权力》，载《密涅瓦》，第11卷，第4号（1973年10月），第571—632页；又见萨克斯（Arnold Sachse）：《弗里德里克斯·阿尔特霍夫及其著作》（柏林：1928年）。贝克尔是位杰出的伊斯兰教学者。见贝克尔：《对目前高等学府改革的思索》（莱比锡：1920年）和维恩达（Erich Wende）：《人与政治家：魏玛共和国时期文化史传记资料》（斯图加特，1959年）。莱亚得在出任教育部高级官员前是一位颇有学究气的哲学家。

视教义，重视对宇宙和统治宇宙的力量的知识性解释，以及对宇宙间人的本质和责任的知识解释。

与教会和教育机构相比，家庭不是知识性机构。在家庭中传授的传统主要不是知识传统；虽然它们受到知识传统的影响。有些家庭也传授知识传统，知识分子家庭可以直接做到这一点，富有的家庭曾雇佣家庭教师来传授知识传统。然而，家庭除了传授极其基本和一般的知识以外，通常不传授知识传统。它们传授的是道德信仰和关于家庭的范型和形象，以及在有限的程度上传授关于社会的范型和形象。

这些灌输道德和知识信仰的机构之结合是社会跨时间和跨地域结构的基础。这些机构提供了维持一个社会的文化上的内在支柱和外在框架。如果它们做不到这一点，社会就要丧失社会的特征。如果缺乏过去对于现在的制约，目前的社会组织将变得混乱不堪。活着的一代人试图纠正这些机构中的弊病；对他们来说，每一次纠正似乎都是合法的。但是，如果道德和知识传统的内在支柱和外在框架被修改得丧失了其延传效力，那么，社会的许多部分将变得毫无组织，另一些部分也将陷入混乱无序的状态。

国家、党派和法律秩序 在任何有国界限定的社会里，国家都是这样一个权力机构，它的权力凌驾于组成这个社会的任何机构的权力之上。人类需要在权威下生活，而这与国家具体为他们做些什么无关。国家给他们提供一个环境，在这个环境中，他们有自己的位置。这并不意味着他们服从国家的法律，或者，他们热爱这一法律；这是他们需要为自己去创造、去命名的世界的一部分。生活在一个跨地区的社会里，人们需要具备作为该

社会成员所应具备的认识能力和经验。

一个人在他的社会中成长为社会成员；他只在很小的程度上通过自己的直接经验获得对于社会的形象。这一形象是传授给他的。传授给他的东西大部分涉及社会的过去历史。因此，他关于社会的形象是这个社会的过去的形象。他对于社会的认识也就是一个包括社会过去的统一体的认识。他对社会的忠诚也就是对一个历史悠久的统一体的忠诚。

根据个人主义的自由主义观念，国家的功能是，通过法律在最低程度上维持社会秩序，因此，个人，无论是单独的个人，还是由个人组成的群体，能够安全地追求他们的合法目的，保证他们已获得的利益。然而，这只是一种原则而已；孟德斯鸠、伯克、斯密和托克维尔这样的自由主义者知道，只有当法律存在于一个具有一定美德的环境中，而且这个环境既限制了统治者又限制了被统治者，只有这样，政府和它们已经实施的法律才能维持自由秩序。杜尔克姆理解这一点，马克斯·韦伯也理解这一点。

韦伯曾对合法权威进行了研究，在这一研究中，他的主要对象是传统的合法权威。根据他的理解，传统的合法权威是这样一种权威，它通过与过去的联系声称其合法性，它也通过声称它与前辈保持一致来证明其行为的合法性①。韦伯有理由这样来理解，因为传统的权威包括世袭的、封建的和君主官僚政体，它出现在人类大部分历史中，存在于地球的大多数地区。其它种类的权威同样受到传统的限制。韦伯十分注重克里斯玛权威向传统权威的转变。理性-合法权——科层政治——包容在它自

① 韦伯：《经济与社会》，第1卷，第130—137页；第2卷，第679—752页。

己特有的合法性形式的传统之中。正如马克斯·韦伯所理解的那样，在一个理性而合法的统治制度中，规则产生于其它规则，并且归属于其它规则，它们形成一个上升的金字塔。位于金字塔顶端的是毫无疑义的东西——最一般的法律、成文法、宪法、基本原则和不言而喻的前提条件。从根本上说，任何合法政治制度的这些基本原则和规定都具有克里斯玛特征，即便是一个合理而合法的政治制度也具有克里斯玛特征。但是，它们是作为传统而传递，并被人接受的，这种传统迫使人们去尊重它们的神圣特征和它们的传统既定性。

当民族国家及其政府取得了对地方和区域权力的支配地位，这个国家及其政府的合法性对其公民或臣民的秩序意识来说便更为重要了。

某些传统从家庭、学校和教会传递的传统中获取效力；同样，家庭、学校和教会这三个机构的传统也通过接受国家和政府的合法性传统来维持其内在效力。

然而，传统能扮演各种角色。它不但能够限制国家的权力，它还能促使这种权力的扩展。在被统治者中盛行的传统是通过家庭、宗教和教育机构而维持的；这些传统随着这些机构对人们的影响力的衰弱而衰弱，人们对这些机构的专一依恋也因此淡漠，在这种情况下，国家的权限就扩大了。于是，占统治地位的传统所具有的支配力量，对于国家的臣民和公民来说，便成了决定国家行动的主要因素。所有国家都有关于其自身行动的内在传统，但是，这些传统相对来说缺乏自我限制。

即使那些抛弃它们自己的传统，并企图破除社会传统的政权也不可能没有传统。所有的政权都要求和鼓动人们相信它们

那种源于社会过去的合法性，即使那些声称革命，旨在破除家庭、学校和教会传统的政权也不例外。纪念民族历史上的英雄和重大事件、装饰民族史上的圣地、缅怀民族史上伟大的民族事业先驱者和历史事件，是这一传统合法性的部分内容。本世纪的共产主义政权宣称，它们是国际主义者，反对它们取代的政权的传统和民族主义，然而，这些政权重新发扬光大了前共产主义民族历史。从一方面来看，这是对大众爱国主义传统的让步，而另一方面，这大概是占统治地位的共产主义精英分子依恋传统的结果。

传统在一定程度上是不可避免的，这同样表现在进步主义、自由集体主义国家的教育体制中。在本世纪，这些国家的学校经历了大规模的"现代化"。科学学科的地位提高了，古典学科的地位下降了。"让自发性解放儿童的创造能力"已成为人们偏重的培养目标。在相当大的程度上，当代学科和实用学科取代了那些将过去直接带入今天的学科。许多立法者和文职人员投身于进步的和进步主义的教育，以各种形式破除传统，但是，尽管人们彻底翻新了小学和中学曾经是死板严格的教学大纲，他们仍将历史课保留了下来。政治家会认为，从学校的教学大纲中排除表现他们国家的伟大事件和伟大人物的历史，是一种亵渎行为。他们对历史的忠实正表明了他们对过去的依恋，也说明他们相信，如果他们要在将来统治现在这一代学校儿童，就必需要求他们尊重自己民族历史的形象，具有与民族历史的认同意识。

任何政权都有一些固有的设制要求具有最起码的传统。君主的死亡，除此之外，被统治者希望变化的意愿，都要求政府和

它们的社会有必要解决继承的问题。世袭君主政体以简单的方式决定这一问题，世系和出生顺序规定了王位继承人。人们相信，君权存在于一个世系之中，这一信念决定了世袭君主政体的合法性。这种王位继承的纯粹传统合法性，在以往也由君权神授的世袭-克里斯玛教义所补充。

民众主权的信条已基本取代了上述合法性。这一信条使个人现有的意愿(其总和构成了大多数人或集体意愿)成为 volont'é g'én'érale (总意愿)，这就是权力合法的来源。民众意愿时刻具有生命活力；从原则上来说，它受到自身历史的限制。人们的愿望决定了它的内容的持久性；当它的内容起了变化，政府最高职位任职者就必须随之改变。一种功利学说认为，最大多数人的最高幸福应该是实质性政策的指南。这种学说补充了民众主权学说。因此，过去历史在继承问题上无足轻重。事实上，民众主权的理论十分完整。在自由-民主政体里，民众主权由人民代表机构来体现；在革命政权里，它在理论上受推重，而实际上却被束之高阁。而在两种政体里，权力分配的内在传统都十分强盛。

一般认为，国家已经颁布的宪法或从过去沉积下来的宪法支配着政府的目前行动。无论统治者是国王，还是国会，或是人民大众，总有书面宪法的存在。有一些宪法实际上将统治者限制在惯例、公约和它们一般会接受的期待之中。即使是暴戾恣雎的专制政府也要显示一下宪法的合法性，换言之，显示一下它们与过去颁布的宪法相一致。如果统治者不是暴君，他们一般会接受惯例、已建立的期待和规则，因为他们不怀疑它们的正确性，另外，他们还认为，如果他们以显而易见的方式侵犯这些惯

例、期待和规则，那他们将受到对手的攻击，将失去追随者和同盟者的支持，因而蒙受损失。故此，他们“循规蹈矩”，也就是说，他们在一定程度上不得不按既定路线办事。

统治者总是为他们自己留下初始特权，即划出自由行动的领域。法规划定了这一领域。这在所有的政体中都一贯如此，无论是马克斯·韦伯称之为传统的政体，还是他称之为理性-合法的政权，都无一例外。两种政体都有墨守成规的领域，在这些领域里，事物一仍旧贯——这就是为什么在政府的预算中，大部分资金被用于长期固定的项目。两种政体都有统治者能在其中较为自由地行动的领域，无论是国王，还是皇帝，是党的行政委员会还是选举产生的总统，或总理，或立法机关，都是如此。统治者能在其中较为自由地行动的领域包容最高特权和法权。立法享有越来越重要的地位，这表现在它的数量和范围上，表现在它渗透到社会深层中去的趋势中。在合法权威的理性-合法模式中，立法与科层行政处在不稳定的并存状态。象科层行政一样，它受到规则的限制，它主张理性，即与自身和现有法律的逻辑一致性。

立法是根据程序性的规则，并在书而或非书面的宪法框架之内，为了对社会进行改造而作出的一大发明。立法旨在引起改换传统的变革，但是，一旦发生了变革，变革又成了传统。法规很少是确定的；它经常得到修改，还常常被取消。但是，大部分法规一般要持续很长时间，而且，象任何其它传统那样，在不断修改中向前发展。解释法规的官员也要改变法规，而他们的解释又会成为不易之论。法律在法令全书中保留多年。在某些情况中，它们在不知不觉中逐渐被抛弃，或在不知不觉中逐渐被

在涉及这些制度的社会生活领域中，传统法律和传统法庭支配着一切。在那里，法典编纂与其说是一种引进，还不如说是传统法律的合理化，[①]而合理化过程要经历千重障碍万道约束。

旨在改变实质性传统的立法，在其发展的同时，出现了司法革新。尤其在美国，司法系统将自己视作“社会变革的力量”。但是，即使它妄称带头取消已有传统，它仍然纠缠在传统的罗网之中。显然，法庭的工作是在过去某个时间里就已设定的模式中进行的，无论它们用的是习惯法还是成文法，无论它们接受自己先前作出的决定，还是将上级法院的判决看作为具有约束力的决定，或者认为，这些决定能指导它们的解释并证明它们的解释的合理性。用抽签和神谕的方法进行判决，并不是以来自于过去的实质性模式为导向的——虽然，作为法律程序，这种做法显然和理性判决一样具有传统性。在过去，法庭认为，它们的任务是寻找和公布法律，规定这一法律的是，风俗习惯和按照程序的传统及某些流行于公众舆论中的传统进行实施的法规。[②]现在，进步主义圈子里有人说，法庭应该是“社会变革”的探路者，它们的行动应该独立于立法者的法律，或从风俗中发展起来的法律；法学理论家也鼓励法庭在进步运动中起带头作用；[③]而实际上，法庭遵循的是一条“自由法学派”传统铺就的道路。[④]

---

① 参阅德雷特(T. M.Derrett)，《现代印度教法导论》（孟买：牛津大学出版社，1963 年），以及《印度的宗教、法律与国家》(伦敦，1968 年)。

② 凯恩(Fritz kern)：《中世纪的亲属关系与法律》(牛津：1939 年)，第 149—180 页。

③ 阿诺德(Thurman Arnold)：《政府的象征》(纽黑文：1935 年)；弗兰克（Jerome Frank)：《法律与现代精神》(纽约：1936 年)。

④ 关于自由法学派，见韦伯：《经济与社会》，第 2 卷，第507—509 页。另见韦伯：《论经济与社会中的法律》(剑桥：1959 年)，第 309 页起（马克斯·雷恩斯顿给这一版本加上很有价值的脚注)。

在本世纪里，行政机构权力日增，这是现代国家最为引人注目的发展之一。半个多世纪以前，研究现代社会的领头学者曾警告过人们，行政机构的权力愈来愈大，面临着僵化和不能应付社会环境变化所引起的危险，以及不能应付社会内部的新任务的危险。① 现在形势并未有所变化。在一个舆论领导者信奉"变革"的社会中，他们就将担负起对一些官僚机构实行"变革"的任务；众所周知，这些机构办事程序拖拉烦琐，"热衷于卷宗，迷信惯例"，规章制度繁缛重叠。这并不是说，没有对社会的其它部分实行变革，而是说，人们用近似宗教仪式的严格性来实行和指导变革，而进步主义的理论家正希望把人类从这种宗教仪式中解放出来。支配公务人员活动的传统不是虔敬和家庭权威的传统。它们偏离了理想型的理性-合法权威；在许多方面，它们更接近将严格和武断合二为一的世袭权威。②

无论是总理、国会、还是部长，或是预算办公室，统治者在对他们所有的财政进行分配时不得不考虑"既得利益"。每个政府每年都将大部分预算按照往年的分配所形成的期待进行分配。③ 给一个部门多一些就会引起其它部门的不满，因后者本想为自己多要一些，结果得到的却比往年还少，或比期待的少；给一个部门少一些会激怒部门成员和他们在立法机关中的支持者，以及选民区的受益人，他们从至少与往年不相上下的财政分配中预见到他们的利益。因此，只有在危急情况中，政府各部门

① 尤其见马克斯·韦伯：《德国重建后的国会与政府》（柏林和慕尼黑：1918年）。这本重要的小册子收入韦伯《经济与社会》英译本的附录，第3卷，第1381—1461页。尤其第1393—1430页。

② 韦伯：《经济与社会》，第1卷，第130页。

③ 萨兰斯基(Ira Sharansky)《政府的日常工作》(纽约：1970年)。

之间的财政分配才能在短时期内得到根本的改变。一般来说，预算中的变化，只能通过开支总额的增长来实现，这只能给现有部门以往的份额，以增加的新收入来支持新部门。"既定利益"不仅仅是利益，它们还是"既定"的利益。在他们和尊重他们的人眼里，"既定"意味着，至少过去拨给的款项有其合法性。

虽然政府已经拥有强大的权力和丰富的财力，但是，它们改变自己的力量却因为上述原因而受到限制。它们对其公民的控制权在近几十年中大大加强，它们拥有受它们支配的制度机器。马克斯·韦伯说，这架机器的效率无与伦比。然而，无论一个政府成为或被允许成为多么强大的政府，它都无法完成它旨在实现的变革。它失败的原因是，它对于它的措施所引起的社会变化了解不足。它首先没有估计到人们会在什么程度上抵制它的措施。人们抵制它们很可能出于对传统的依恋和他们的传统观念，这些人也包括被认为应该改变其行为方式的政府工作人员。政府的失败还在于，它不了解它希望改变的那些人却坚持保存过去。

现代自由民主社会中的民众主权通过政党来实现自己的意愿，大部分选民依附他们拥护的政党，这就将他们与他们的过去联系起来。许多政党曾经认为，作为一系列成就斐然的杰出政治领袖的继承者，以此来寻求选民的支持，是非常重要的，但是他们今天似乎不这样认为了；他们现在更多地诉诸"利益"。他们的许多支持者仍然投他们的票，因为他们"一直"是这样做的。选举者不仅仅把政党看作是能有效地满足他们目前利益的工具，而且他们对这些政党的信任也基于这些政党从过去继承来的声誉。许多人支持这些政党，是出于他们家庭中的传统信

念，职业集团和地方共同体的传统信念，以及他们宗教机构的传统信念。政治秩序的稳定从某种意义上来说依赖于党派传统的持久性。如果出现了许多"自由摇摆的"投票者，那就很难组成稳定的政府。

近几十年里，出于对党派传统的忠诚而进行选举的倾向似乎在大多数国家有所减弱。① 在荷兰，追随信仰(Verzuiling)的传统已经衰退，② 在这种传统中，选举人支持的党派与他们的宗教教派有着传统的联系。这种传统在比利时也已衰退。在大多数西方国家里，"独立选举人"的比例大大增加，以至大党派如果不与其它党派联合就难以进行统治。然而，对党派的传统依附仍然存在，这种依附是围绕着关于利益的传统信念形成的，它表现为对这些党派的支持。而这些党派传统上坚持某些政策总方针。假如传统的依附不存在了，那么，将出现比现在更严重的政治上的不稳定。假如没有由各种各样的利益和信仰组成的传统范型，那么政权继承的任务就无法完成，并将出现代表各个特殊利益和信仰的政党，选举人将要求政党在各方面满足他们，然而在任何大的社会中，人们的愿望形形色色，因此，这种要求导致的结果是，将出现不计其数的小党派，而每一个党派都有其特殊目的。

如果存在着对党派的传统忠诚，那么特殊的强烈愿望就变得模糊不清了。一些西方国家的社会民主党派长期以来一直得

① 贾诺威兹(Morris Janowitz)：《福利社会中的社会控制》(纽约：1976年)。
② 达戴尔(Hans Daalder)：《荷兰：一个分裂社会中的对立》，载于《西方民主国家中的政治对立》，达尔(Robert A · Dahl)编(纽约：1966年)，第188—256页。另见利吉帕特(Arend Lijpart)：《和解的政治：荷兰的多元论与民主》(伯克利：1968年)。

到大多数劳动阶级和中下阶层的支持，在这些社会里，政府往往是稳定的。用党的纪律传统约束立法机关中的党员同样至关紧要。在美国，党的纪律一直很薄弱，由于人们对党派的传统依附减弱了，统治更为困难。这在最近几年的美国社会里表现得十分突出，因为白人选民更大的传统性与民主党领袖更大的进步性之间形成了对比。反传统的"独立"选举人和潜在合乎传统的选举人（由于党派领袖的进步倾向，他们在政治上无家可归），在美国最近的几次选举中占据了"自由摇摆"选举人的大部分比例。西方自由社会中的当代政府的主要弱点可归咎于传统政治依附的减弱。

第四章　传统的稳定性与变迁

——为什么现在总处在过去的掌心之中？

1. 过去的既定性

有两种过去，一种是一系列已发生的历史事件，和一联串人们已作出的行动及由此导致的行动，它们通过一系列复杂的行动而与现在相衔接。这就是由家庭、学校、教会、政党、工厂、军队和行政机关等制度构成的过去。这些制度都是上述错综复杂的人际互动的产物，但却是相当固定的，并且先于进入其中活动的个人就存在了。这种过去是一种由技术操作和物质产品构成的序列，而物质产品则体现了娴熟操作努力以求的范型。这是一种体现混杂和交融的行动长河的过去，而行动则由遗传特性所控制。这也是一种由个人在不同时期汇集的知识状况的序列所构成的过去。它是过去所创造、现时所存在的艺术、文学和思想作品的宝库，个人则力图成为其中的一个占有者，或许是一个创造者。这是一个曾经存在过、并保存了遗留物的真实过去，这些遗留物反映了人类生存面的硬事实。人们无法改变这些事实，它们成了现在人类活动的背景。这是历史学家试图发现和

建构的本体过去(noumenal past)。①

还有另一种过去。这就是被知觉到的过去。这是一种更具有可塑性的事物，更容易被现在活着的人追想往事时所改塑。它保存在人们的回忆和著作之中，根据所接触的“硬事实”而编成，但不仅仅是根据无可回避的事实，而且还按照刻意寻找的事实所编成的。

对任何人来说，过去都太过于庞杂，永远无法面面俱到地接触它。当然，绝大多数的历史事件在任何个人出世以前早已发生了，因而是绝对无法亲临其事，也无法挽回的。至于历史事件中的制度性遗留物，一个人只能接触到他所经历和目睹过的部分，或是从他出世伊始就铭刻在他心中的部分。过去包含着历史遗物和记载，其中某些是与事件同时代的，某些是后人搞的，后人搞的东西以及对过去的认识都是过去的组成部分，而我们自己的认识就是根据那种认识面形成的。

硬事实所组成的过去有着难以测度的深度。我们永远不能最终发现它原来曾是什么，以及作为历史的结果它现在是什么。硬事实组成的过去在原则上原是无可回避的，也不可更改的，但是当新事实不断出现并融会到旧事实之中时，我们却必须不断地改变关于这些不可选择、不可更改的硬事实的见解；在此过程中，也改变了我们对于先前所知道的事物的看法。T.S.艾略特曾说，文学传统被每一部融入该传统的重要作品所改变。“现存秩序在新作品问世之前是完美的；为了在新颖事物涌现之后继续保持完美，整个现存秩序就必须加以改变(哪怕是十分微小的)；

① 马鲁(Henri-Irenée Marrou)划分了本体过去和现象过去。参见其《历史知识》，第37页。

因此，每部艺术作品相对于整体的关系、比重和价值都得到了重新调整；这就是新旧之间的协调。"① 不只是相对于未来的各代人而言(对他们来说，我们的创造将成为他们过去的组成部分)，而且也是对现在活着的这一代人来说，我们的过去被改变了。过去的形象在现存的一代人面前及其心目中，的确是发生了变化，即使本体上的过去是不可改变的。在任何特定的时刻，我们所知道和经验到的现象上的过去也是不可改变的，尽管随着时间的推移它是可变更的。

过去的既定性是我们所经验到的一种特性，尽管这种经验相差甚大。只有那些出现在我们面前并由我们亲身经历和亲眼目睹的过去事件似乎才是不可改变的。那些我们只是间接认识，并融入到直接知识之中的事物并不能被认为是确定无疑的。我们压根儿没有目睹过它们，或只是有一个杂乱无章的印象。一个庸俗的下层公务员或一个文化程度不高的工人或商人与古希腊罗马研究所探讨的过去有什么相干？除了其影响已大为减低的某些电视剧主题，或是在他们平日使用的硬币上无人去读的拉丁铭文之外，普通人与这种过去已没有什么关系。过去的另外一些部分则在普通人的行动环境中发生着远为直接的作用，这种关系就好比一个人生活在一条山谷之中；正是山谷，而不是山峰，才成了他的活动场境，尽管作为一种本体性现实，山谷没有周围的群山就不成其为山谷。工厂中制作工艺画的工人既受到技术、技巧和绘画形象的传统的熏陶，也受到它的限制；他并不知道他的手艺依赖于不同颜料化学的传统。因此，一大部分

① 艾略特：《传统与个人天才》，第50页。

本体过去在当前并不是直接可见的。发生作用的东西并不需要是直接可见的，即使人们只觉察到其中的一小部分，或只是极不完善地觉察到它，它也原本存在着。

一种动物并不能有意改变其解剖和生理结构，以便成为一只老鹰或一条剑鱼。它也必须接受其原来的环境。人类比动物享有稍许多一点的自由，他们可以以某种方式改变物质环境；他们可以饲养动物充当食物；他们可以不必依赖于自行运转的自然周期所提供的东西。他们可以拒绝信奉传授给他们的某些信仰，并各不相同地选择其他可以得到的信仰。就绝大多数情况来说，绝大多数人都接受了现存传统中的信仰；当他们改变信仰时，他们所改宗的仅仅是对他们来说似乎是新的东西。现存传统中的所有信仰都以沉淀的形式体现了一种漫长久远的范型；绝大多数接受这些传统的人都并不明白他们的信仰是过去信仰的一种沉淀。改变信仰通常就是接受已由他人所接受的信仰，常常是一种已有悠久历史的信仰形式。它也意味着按照改宗者心目中的准绳和信仰而废弃迄今为止自己所抱的信仰。三段论式的信仰改变，本身就吸取了先前已确立的信仰，而且是心灵所能作出的最自由的信仰改变。

19世纪的自由派一致正经地认为，传统是对人类自由的限制，因而他们相信，打破传统是扩大个人自由的一项条件。传统束缚了个人；它限定了个人活动的条件；决定了他的文化资源；甚至决定了他生来的身份。个人要改变生来就既定的东西是极其困难的。要改变和战胜（至少在某种程度上）这些东西，就得有巨大的想象力、明察秋毫的洞悟、坚韧不拔的精神以及各种非凡的理性能力。

从某些方面来看，现代文化就是力图借助于技术、理性和政府政策，规模庞大而有意识地来改变历史所给定的东西。由于使用了科学技术、合理性手段、立法和行政权威，这种“既定的东西”当然不再是完整无损或固定不变的了。说实在的，上述的积极措施所引发的变迁已经产生了一些新的条件，使得先前存在的信仰必须去适应它们，并常常受到削弱，而先前并不突出的其他信仰则得到了发展。

公元前三世纪，阿基米德[1]并不准备接受地球在宇宙中的既定位置；他说：“只要给我一个坚定的支撑点，我就会移动地球”。[2]没有人曾给阿基米德提供过那种坚定的场地或支点，所以他必须接受地球在宇宙中的既定位置。众多的科学家、政府官员、技术专家和心理学家所从事的许多活动都在于努力创造这种支点，以便他们能够消除、减小甚或根绝过去所遗留给现在的既定事物的影响。

要想抛弃整个发挥着作用的文化范型综合体，是社会中的大多数人所不希望的。即便是某些人希望这样做，而且这种想法在社会中形成了势力，他们也不能重新再造社会。那是不可能成功的；理由之一是，无以计数的人会感到这样做是不可忍受的可恶之事。过去既定的东西之所以会如此广泛地被接受，其主要原因之一是，它使生活得以沿着既定的方式进行，并根据过去的经验作出预测，从而巧妙地将预测到的事物转变成不可避免的，而将不可避免的事物转变成可以接受的。

---

① 阿基米德（前287—212），希腊数学家，物理学家。——译注

② 萨顿和纽伯格对这句话作了不同的翻译。参见G．萨顿：《科学史：公元前最后三世纪中的希腊科学与文化》（麻省剑桥：1959年），第77—78页。及A．纽伯格：《古代的工艺与科学》（伦敦：1930年），第203页。

虽然过去原封不动地存在于“那儿”，但是它的后果在某种程度上是可以限制或抵消的。摆脱过去不仅是可能的，而且正在不断地进行着。就改造物质环境和改进工具来说，这都是正确的，人类使用这类工具，通过有意识的活动已经大大改变了“既定”的物质环境。对文化传统(除了自然科学之外)和社会制度的传统来说，这就不那么正确了，在这些传统之内，有意识地运用人类理智和意志就不会取得那么明显的成功。要改变部分既定的东西，必须在这些东西中已经存在了有利于这种努力的征兆。在某门科学历史的特定时刻，某些后来被证明可以解决的问题在当时不可能得到解决，因为当时的科学知识传统和研究技术传统中既定的东西还没有提供产生新的认识的手段。那些致力于解决这类问题的人只是徒劳地在工作，直到他们或其他人解决了前沿问题，或是直到他们或其他人发明了必需的观察工具为止。所以，即使是最合乎理性的人类事业，要取得效果也取决于现有传统的“合适性”。只有在过去的“发展”已到达了某种特定的时刻，人类理智才能脱离它而向前发展。

潜在的、胸怀大志的作者们可以利用的文献资料和观念形态都是既定的。前所未闻的发现以及对旧著作的新解释可以使既定的文献改观。一个具有坚强性格、发明天赋和想象力的作者也可以修正、限制或改变它。摆脱既定的东西当然是可能的，并且是经常发生的；创造新的体裁和改造旧体裁的确是经常发生的。但是伟大的艺术家们都必须从现存的作品所提供的各种可能的出发点开始工作。如果没有拉福尔格(Laforgue)①，以

① 拉福尔格(1860—1887)，法国象征主义作家。——译注

及批判现代社会中宗教不可知论和麻木不仁的个人主义的一大批著作，T.S. 艾略特就不可能写出他现在所写出来的作品。如果没有毕加索[①]对描绘人头和人体的既定方式的改造，莫迪格利尼 (Modigliani)[②]或许就不可能画出他现在的作品。如果没有索姆 (Sohm)、蒙森、迈耶尔(Meyer)、滕尼斯、齐美尔和布锡(Bücher)[③]等众多学者的著作所提供的既定思想，马克斯·韦伯就不可能象他所做的那样分析现代社会了。[④]

所以，即使是对创造性的人物来说，过去也是一个无可回避的行动出发点。对那些天赋稍逊的人来说，既定的东西就成了被接受和保留的东西；他们一直厮守着他们所接受的东西，直到更有创造精神的人发现或发明了新的范型，以后又成了新的既定事物为止。信仰和行动的传统范型具有极大的持久性，甚至比人类设计的人工器物还更为持久；对那些力图抛弃、废除或改造它们的人来说，它们并不会完全失去约制他们的作用。

附着于既定事物；规范性　单单指出传统的既定性还不够。人们已经附着于既定事物，既定事物对他们来说成了行事的“自然方式”。一旦一种范型被当作“自然的”而接受，“自然的”几乎就相当于规范的和强制性的。人们可以合理地举荐其他方式，

① 毕加索(1881—1973)，西班牙著名艺术家。——译注

② 莫迪格利尼(1884—1920)，意大利艺术家。——译注

③ 索姆(1841—1917)，德国法学史学者；蒙森(1817—1903)，德国著名历史学家；迈耶尔(1855—1930)，德国历史学家；滕尼斯（1855—1936)、齐美尔(1858—1918)，德国社会学家；布锡(1847—1930)，德国经济学家。——译注

④ 爱恩斯特·贡布里奇的著作中充满了透辟入里的观察和阐述，它们表明，现有的或既定的知觉模式塑造和决定了杰出的创造性艺术家的想象力，例如参见其《艺术的故事》第12版（伦敦：1972年）、《规范与形式》（伦敦：1966年）、《对木马的沉思》(Meditations on a Hobby horse，伦敦：1963年)，《象征性现象》(伦敦：1972年)。

的习惯性做法，以及教师形象的一部分——一半是描述性的，一半是规范性的。过去的习惯做法就以这种形式延续了下来，而给人的印象仿佛是，相对于它们的“自然性”和“理所当然”来说，它们与过去的联系完全是次要的。

2. 传统提供的方便

有一种用物理学的语言来思考传统的倾向。有时传统被称作为一种“重负”，有时人们则大谈传统是一种“惯性”，或将传统认作是一种“阻力”。这些比喻与其说适用于作为“既定事物”的传统，还不如说更加适用于传统的某些其他方面。某些种类的传统是借助于物质力量而被有目的地延续到现在的。但是，传统作为文化遗产的总和，作为过去留传给现在的既定事物，实际上并不能用物理学比喻作出合乎现实的解释。在许许多多情况下，人们所接受（或部分接受）的传统之所以被接受，是因为在一种需要作出行动的情境中，传统似乎明显就是人们所要求的行动。绝大多数人都没有足够的想象力可以想出一种替代既定事物的办法；在身边已经存在某种现存的范型的时候，他们也不会感到迫切需要设想出某种新事物。在合乎既定范型的行动已经显示其功用的时候，这种情况就更加明显。

某些人的气质具有创造精神，他们一心一意要想出一些不同的办事方式，因为他们以发明创造为乐。还有些人不满于既定办事程式的低效率，他们希望有一种更令人心情舒畅的、效率更高的办事方式，于是他们便发挥想象力和聪明才智来创造。再有些人则行为不轨，专与社会作对，他们之希望抛弃传统的方

试、考验和筛选而积累下来的，它们使旧世界相对于新大陆来说占有了有利条件。[①] 欧洲的优势表现在“旧世界的老练”、怀疑精神，以及缺乏理想主义的色彩上。它被认为是一种逐渐形成的练达而精明的传统。它与一个“年轻民族”的粗鲁笨拙形成了鲜明的对比。正如生活经验使老年人相对于无经验的青年人受益匪浅一样，各代人的经验也丰富了社会的精神生活和社会生活。

爱德蒙德·伯克（Burke）[②] 相信，建立在长期积累的传统之上的政府体制要优于建立在推理原则基础上的体制，而且这种优越性恰恰在于历代经验的积累和考验；他认为“各个时代的集体理智将初始正义的原则与人类无限众多的关注结合了起来”。[③] 伯克的传统概念有点类似于当前科学中的传统概念：当前的信仰是先前科学家的思想经受系统核查（methodical Scrutiny）的结果。伯克并没有确切对应于系统核查的概念，但是作为一个接近于它的概念，他提出了许多代人反复试误的思想。

这种信念中包含着某种真知灼见。经验确实教导了人们，

---

① 在17世纪关于古代人和现代人的各自优点的辩论中，也出现了类似的信念。进步主义的先驱宣称，现代人优于古代人，因为他们具有远为丰富的历史经验。参阅Richard F. Jones《古代人与现代人》（贝克莱：加州大学出版社1961年），第44—45页。

② 伯克(1729—1797)，英国保守主义历史学家，思想家。——译注

③ 伯克：《论法国革命》见《伯克著作集》(波士顿：1901年)，第3卷，第357页。西塞罗凭借卡图的权威说，罗马宪法优越于那些由一人创立的国家的法律，因为它“不是建立在一个人，而是许多人的聪明才智之上。它不是在一代人之内，而是经历了几个世纪的漫长时期、许多代人的努力才建成的。因为从来没有一个人具有如此伟大的天才，以致可以无所不知；如果不是实际经验的帮助和时间的考验，在任何时期所有人的集体力量也不能为未来提供所有必要的规则”。《论共和国》(De republica)洛布(Loeb)古典丛书，C. W. 凯耶斯(Keyes)主编(伦敦：1928年)，第113页。

从经验中所学到的东西肯定和修正了先前所相信的东西。当儿童出生于家庭之中，而成人进入各种群体和制度之中时，下代人又掌握了这些修正和肯定。“掌握体制是如何运行的”即意味着，通过遵循和吸收先人们在体制下的所作所为，学会如何在该体制下生存。各代人都认为他们在做合理的事情，而常常很少注意到他们是在重复一种过去曾经反复重新确立的范型。某种东西由于是有效的，所以才是合理的，它是一种达到某种目的的明显有效的手段。但是它并不是由使用它的人所设想出来的，他们发现它的时候它已经存在了，他们之所以继续使用它是因为它“满足了他们的需要”。

如果传统给继承它的人带来了明显的和普遍的不幸后果，那么它就不能长久地维持下去了；一个传统要延续下来的话，就必须“发挥作用”。一个传统反复带来灾难，或反复被证明明显不灵，那就行将灭亡了。

遵从一条不会产生满意结果（按照通行的满意标准）的规则，就许多当事人来说，是不会持久的；它之受到破坏即表现在人们已不信任于它。因而，一条据信已久经沧桑的规则获得了某种证明其有效的推定根据。正如政府的效能有助于它的合法化一样，一条行为规则的有效性也取决于合乎规则的行动的效能。如果遵从它可以带来能忍受的结果，如果人们看到其他许多人也以这种结果遵从于它，那么它的威力就会得到加强。相信以往有许多人遵从于它都带来了可忍受的结果，那就加强了这种信念的有效性。

一般来说，曾经发挥作用的信念并不会被人们轻易抛弃。受到批判的科学命题的命运便表明了这种情况。一个因描述和解

释了某些被普遍而可靠地观察到的事件而曾被人接受的科学命题，是不会被轻易抛弃的，即使出现了某些并不能由它解释的现象。科学家们抛弃了那些与已证明的新观察和新理论不相符的传统科学信仰。然而即使科学家自信并不会把任何东西当作既定的，并以怀疑一切的精神而自豪，他们也必须有十分确定的根据才会承认，他们迄今所相信的东西将会不再被人们所信奉。科学家们作为一个共同体具有充分的自信，他们相信他们的先辈并不会轻率地提出一项理论，如果这种理论最终被否定了，那么否定它的科学家就必须挑起证明的重担。如果一项理论迄今为止一直"发挥着作用"，那么就可推定它的正确。

规范性传统的情况并没有什么本质的区别，它们一直被人们所接受，即表明了其令人满意的程度。在西方社会，人们长期接受了一夫一妻制婚姻的传统规则，尽管有人抱怨指责它，尽管它时常遭到破坏，尽管近来还出现了解除婚姻的法律根据，但是对绝大多数实行这种制度的人来说，从其他现有的替代制度的角度来看，它还一直是相对令人满意的。只是在上一个世纪，当人们所接受的满意标准发生了变化，并产生了实现夫妇间更高层次的满足的强烈愿望时，一夫一妻制婚姻的传统规则才受到了普遍的批判，人们才认为它效果不佳，需要改革。即使这种时候，在大多数国家，这些传统规则仍然被大多数已婚者所普遍地接受。这证明，一夫一妻制婚姻的范型经久而不衰。现在众多例外的和替代的方式已被人们所接受，但是对大多数人来说，上述规则仍然占据着统治地位，许多并没有按照这种规则来生活的人都承认它的正确性。

在进化过程中，规范性传统的稳定性已经演化得类似于物

种稳定性。作为传统而存延下来的规则是那些最成功地适应了环境变化的规则；它们显示了其效益。道德传统之间的竞争导致了某些传统获得选择，另一些遭到淘汰。存延的根据是，遵循这种行为规则所不断地带来和积累的效益。[①] 当个人的愿望发生了变化，满意的标准又有所提高的时候，那么遵循传统规则可能就不能产生比现在想望的还要好的结果了。

超出最低程度的生物性需要之外，愿望本身也是传统性的，所以它们和那些规则一样，服从于同样的满意标准；如果传统的愿望或欲求标准已经被取代了，那么人们便感觉到有可能在更高的程度上满足愿望。曾产生先前标准上的满意结果的规则将不受人们信赖了。

大多数现存的和由过去既定的规则都不是任意积累成的。它并不是长长的一串任意的或偶然的选择行动的产物。保留还是拆除一座仍然可用、而且新建将花费更多费用的旧建筑，作出这样一项决定，是需要深思熟虑的，而人们通过并不那么深思熟虑的判断，采用并适应了他们先辈的习惯做法和信仰。他们之所以这样做，首先是因为这些做法和信仰在他们出世之前就存在于"那里"了——相对于设想新的行动方式所需要的深思熟虑和努力而言，去做那些他人已做的事情则几乎无需什么深思和努力。他们也因为这些已经存在的范型或多或少"发挥着作用"而重新确立了它们。他们这样做绝不是出于对"种族智慧"的津津乐道，他们通常并不认为自己是这种智慧的受益者。他们很

① F.A.哈耶克(Hayek)：«人类价值的三种来源»，霍布浩斯纪念讲演。重印于«法律、立法和自由：一个自由民族的政治秩序»(芝加哥大学出版社：1979年)，第3卷，第153—176页，尤其是第168—169页。

少因为培植和发展了这些信仰、习惯做法和制度而感激他们的祖先——除了在专门的祭典礼仪上；他们并不常常思考这些范型的遥远过去。他们保持这些范型很少是由于它们是由他们的祖先所创立和维持下来的，或者由于，经历了一段长久的时间，它们便特别有理由要求人们遵循。某种行动范型"发挥着作用"，它毕竟给投身于其中的人带来了益处，这一事实便足以成为接受它的根据了。

4．过去，作为依恋的对象

感情无涉，不加思索地接受他人行为中有目共睹的模式，承认方便性，接受期望水平上的满意结果，所有这些有时还掺和着一个思古之情的因素。行动或信仰模式的悠久历史可能成为一种崇敬的对象。不是它的既定性，也不是其方便性，而纯粹是其悠久的历史便可使人作出某种行动，接受某种信仰。习惯法本身就能激起人们对先例的敬重，而其裁定原则要求人们的遵从行为不是出于崇敬之情。古老性的事实本身就被确认为是合乎规范的。按照习惯法所作出的决定通常并不必需有对过去某个特殊时代、行为或一代人的依恋，而必需有对这种先例的古老性的依恋。先例必然合乎规范是不言自明的，它历来就是如此，它也应该如此。人们对过去的行事方式本身并没有形成崇敬的情感。对过去某个时代本身的依恋在情感和意义范围上都不同于对司法先例的态度，前者充满了由神圣启示、神圣人物和神圣事件所带来的超凡特质或克里斯玛特质，基督徒对福音时代的态度便是如此。然而，两种依恋的相同性在于都坚持过去范型的

过去时代的态度。寄予深情的对象可能涉及面很广，也可能很窄，它既可能是怀恋某一整套社会秩序和文化的理想，也可能是怀恋某种特殊的思想、制度，或某种特殊的关系范型。远离于令人厌恶的现在常常是这种令人憧憬之事物的特性之一；同时他们也坚信，人类的辉煌状态不是在这种过去中实现的，也不是在延续到现在的过去中实现的，而是在人类生活的某个特殊时代、地点和范围内实现的。这种依恋是一种理智上的恋情或爱。处在过去的形象和摹本之中，处在文献和被发现的文物之中，并置身于后人所刻画的过去之中，能带来一种精神安慰，和情感上的欣快。对那些感到世风日下、人心不古的人来说，过去是一个避难所。

常常会出现的情况是，某个特殊的时代被憧憬为整个人类(或某个文明所代表的人类)所达到的辉煌时期，以后的时代及当代都是那个时期的倒退。① 过去的时期是黄金时代，是"美好的旧时光"，当时根本没有可恶的匮乏，也不存在大多数先进文明的那种寻找自我和丑恶之事。有时，这种对遥远过去的高度评价与其说是行动规范上的，还不如说是价值情趣上的；它们成了诋毁现在的标准，而不是作为任何专门形式的行动指南的标准。

辉煌时期可能是出现于自己国家的过去，也可能出现于另一个国家的过去。在美国东部，从内战至一次大战的半个世纪里，人们认为共和国的早期岁月是一个黄金时代，它是衡量现在的腐败和堕落的标准；塔西图认为罗马共和国时期是黄金时代；

① 多伦 (Alfred Doren)："梦想之物和梦想时代"，载《瓦伯格图书馆报告》(1924—1925)(莱比锡：1927 年)，第 158—205 页。

公元一世纪的罗马知识分子以为500年前的希腊是黄金时代；威廉·库贝特（Cobbett）和G. K. 切斯特顿①（Chesterton）则认为是"玛丽女王时代的英国"；意大利人文主义者和英国的新古典主义业余艺术家都颂扬古希腊。19世纪和20世纪初的美国和德国的亲英派都颂扬英国的过去，他们颂扬英国的现在，是因为如此之多的古老事物仍然活跃于现在之中。他们以温柔和敬畏之情颂扬古老的建筑，古老的城镇和古老的制度。对异国观光游客来说，英国获得了几乎象圣地那样的神圣地位，威斯敏斯特修道院、圣保罗教堂、伦敦塔、威伦市（Wren's City）的诸教堂、圣詹姆斯王宫、牛津和剑桥大学、巴思（Bath）的新月温泉，所有这些都是每位观光者所必须观赏的。其他人则梦想着游览它们，不仅是这些建筑的美，而且是其年代，才使它们名闻遐迩。

在整个19世纪，自我放逐到意大利、法国和大不列颠的美国人抱着许多动机。有些人是想到一个他们认为更适宜于"艺术生活"的环境里成为艺术家或作家，部分地因为这种环境不象美国社会那样充满清教徒气氛，部分地因为它内含着更浓厚的过去的传统；在他们看来，过去的社会比现代社会更为欣赏艺术家、作家及其作品，现代社会则主要关注于商业和物质产品。对商业气的厌恶，对美国生活的肤浅和美国政治的平民色彩的反感，与一种因为美国历史的短暂、荒凉而产生的懊丧感混合在一起。促使他们逃离祖国的那种情感和思想的空乏，不仅仅是一种情感和思想的空乏，而且还是历史的空乏。这些美国侨民中

① 库贝特（1762—1835），英国新闻记者；切斯特顿（1874—1936），英国作家、新闻记者。——译注

的大部分人是"软心肠"的爱国者；如果他们不是如此敏感地自认为是美国人的话，那么他们就不会为自己祖国的不足而如此伤感了。但是他们需要一种可以依附其上的"过去"，新英格兰的清教徒和宾夕法尼亚的贵格派、虔诚派教徒，并没有给他们提供一种足以依恋的过去；他们认为，由于没有一种真正历史悠久的过去，他们的祖国变得发育不全和残缺不全了。学术性的历史研究并不能满足他们对过去的渴望和情思。他们必得要直接接触历史的文物，接触类似于古代的举止风度；他们想望古色古香的纪念碑和地方；他们希望生活在仍然保留着过去传统的各种制度之中。他们中的某些想望过去的同胞守在家乡。有些人则渴望到旧欧洲去，还有些人试图在美国发现一种"有用的过去"。①

某些侨民的崇英心理可以这样来解释，他们崇敬一个遍及地球上广阔地区的帝国之中心的伟大威力。对有教养的美国新教徒来说，大不列颠就是世界的中心。它的中心地位部分地要归于它的过去。它不单单是强大而富有，它不仅仅是具有以其合理性、诚实性以及一大批天才作家而著称的模范政治制度，它还有一个伟大而辉煌的过去。要不是有悠久的历史，当代的成就便不会如此卓著。一个社会要维持其世界中心的地位，只有强大的武力和财富还是脆弱的。强盛要求有一个伟大的过去；悠久的过去构成了强盛帝国之正统性的一部分。

复旧　以争辩、华丽的辞藻美化过去为手段，来处理现实问

① 布鲁克斯(V.W.Brooks)、弗兰克(Waldo Frank)、伯恩(Raudolph Bourne)、帕灵顿(V. L. Parrington)以及史密斯(T. A. Smith)等人认为，在美利坚共和国的最初二十五年里，这种启迪人心的美德最集中地体现了出来。

题，并不限于文学批评。过去可以被视作为积极地重建现在的模型。车尔尼雪夫斯基认为，旧俄国的农民公社(the mir)为复兴俄国社会提供了一种现实范型。[1] 志在重新创造一个黄金时代的传统主义运动既从来没有获取过国家政权，也从来没有主导过它们时代的知识分子的舆论，然而它们却拥有短时期的狂热支持者。

在所有民族主义运动中，都普遍存在着对某种过去之景况的依恋。民族主义运动通常并不是由复旧主义思想所主导的；它们常常也融会了现代进步主义的信仰，试图以人道主义、民主、民粹主义和社会主义思想来完全恢复真实的或虚构的过去。[2] 但是统摄其心魂的是美好的过去。圣雄甘地的印度独立运动旨在实现一种从来不曾存在过的印度的过去。印度政府复兴乡村自治的努力，纳拉扬(Narayan)[3] 的间接民主规划，巴甫(Vinoba Bhave)的土地改革运动，[4] 都同样地是由一种信念所推动的，即印度古老的农村公社代表了一种理想，它应该在当前的生活中得到实现。巴基斯坦的创立则与一种虚构的民族的过去联系在一起。

在失去主权的国度，民族主义运动在实践上毫无例外地乞灵于一个业绩辉煌、民风纯朴而公社完整的过去。在爱尔兰，在哈布斯堡王朝统治下的各民族，在亚洲和非洲，民族主义大都全

---

① 参阅马萨里克(Thomas G.Masaryk)：《俄国精神：历史、文学和哲学研究》(伦敦：1919年)，第2卷，第33—35页。

② 参阅 Elie Kedourie 编：《亚洲和非洲的民族主义》(纽约：1970年)，尤其是"导论"部分。

③ 纳拉扬(1902—？)，印度政治领袖；社会党创建者。——译注

④ 原文为 Bhoodan Movement，是印度在1951年所推行的一场土改运动。

神贯注于殖民统治前的辉煌过去。所有这些运动都向往一个很久以前民族独立、文化灿烂的时期。这种向往激励人们进行斗争；它使人们感到值得享有他们所要求的地位。他们的过去为他们的将来提供了合法的根据。

恢复过去的方案通常出于知识分子的设想。重建某种等级制度，以乡村公社和农民手工艺为中心重组整个社会——这些都是知识分子的规划，它们在总体上对实际历史进程没有什么影响。法兰西传统主义者试图重建古代法国的"法兰西行动"规划，尽管有过激烈的言行，但却从未影响过法兰西政府的政策，① 除了在本世纪30年代早期及贝当元帅统治的短暂时间内之外。意大利法西斯主义中的传统主义因素对政策和实践的影响，远不如对言论的影响来得大。

德国的民族社会主义运动，象所有的民族主义运动一样，也带着传统主义的因素；它成功地登上了世界历史舞台达十二年之久，并造成了深远的破坏性影响。德国民族社会主义运动除了包含着许多自相矛盾的东西之外，还力图在宗教和国家组织上重新确立"原初"德国社会的特征；它怀恋一种假想的种族纯洁的时代，并力图恢复之。其中只有恢复种族纯洁的企图走得非常远，它达到了消灭绝大多数犹太人和吉卜赛人的地步。这项规划的其余部分与其他愿望和利益发生了冲突，并从属于它们。

① 古利安：«法国的极端民族主义：夏尔·毛雷（Charles maurras）与法兰西运动»（法兰克福，1931年）第37—41页；第118—131页。布鲁尼堤尔（Brunetière）比毛雷更不含糊地表达了他对传统的赞赏。参阅库留斯（E. R. Curtius），«费迪南·布鲁尼堤尔：对法国文学批评史的贡献»（斯特拉斯堡1914年）第1—2页。

在犹太人散居世界各地，特别是散居伊斯兰教文明和基督教文明之间的时候，他们的文化传统之所以会经久不衰，那是由于他们不断地回想犹太人过去的伟大人物和事件—亚伯拉罕、出埃及、摩西、巴比伦放逐、以及第一座和第二座犹太庙宇的被毁。散居期间，犹太人的学术是一大堆关于这些事件记载的解释。犹太人的主要庆典都旨在重演《旧约》时代的伟大历史事件。逾越节和普珥节①都有历史事件作为参照对象。人们都期望历史会达到某种顶点，那时犹太人的救星将恢复他们在遥远的过去所生息的故土。②奥斯曼帝国衰亡时，阿拉伯人和印度穆斯林的不满骚动都常常提起卡里发(Caliphate)先知，及其生平、教导和他的同人。③

过去的伟大事件之理想和整个时代之理想，经过千百年之后，便构成了人类最深的先入之见的根基。佛陀、耶稣和穆罕默德的示范生涯是过去的伟大时刻，人们必须一再保持与其接触。基督教、伊斯兰教和犹太教都要求它们的支持者思索过去，并以过去明确确立的范型指导他们的事业，在这种意义上说，它们都是历史性的宗教。儒教并没有相应的天启时刻，但它同样回溯到过去，寻找它的创立者及其门徒的智慧。佛教并不象犹太教及由它产生的宗教那样具有鲜明的历史特性，但它也回顾示范性的启示生活中的事件。世界大宗教的礼仪主要是安排人们与生存中的终极力量接触，而且它们也重演过去的某些重大时刻，

① 普珥节(Purim)：犹太人为纪念其种族免受Haman计划之屠杀的节日，于每年2月或3月举行。——译注

② 参阅斯科莱姆(G.Scholem)：《犹太教中的弥赛亚观念》(纽约：1971年)，第49—77、282—303页。

③ 库恩(Hans Kohn)：《东方民族主义史》(纽约：1929年)。

即出现最生动的显圣的时刻①。

就这些情况来看，民族国家与世界性大宗教并没有多大的不同，但由于它们忙于处理当前的问题，它们并不没完没了地沉浸在思索和庆祝过去的伟大事件之中。不过它们也有重复举行的周年纪念、百年祭，在某些例子中是千年性的庆典；它们也有自己的里程碑和圣地——曾发生过伟大的创始事件的战场和建筑物。它们也有将人们与过去联结起来的程式化礼仪，即以先例为根据，并显得繁文缛节的象征性仪式。

并不是所有的人类都沉浸在过去之中。并不是所有的人都幻想处在过去之中；无论如何，并不是所有的人都渴望重建部分或全部的过去。知识阶层较之于无知识阶层来说，对接触过去的象征的关注也许要更大一些，因为这些阶层已经获得了一种对该问题更为完备的看法，尽管并不必然是更为正确的看法。对宗教更为敏感的人较之对神圣事物无甚反应的人来说，这种关注也更大。关注于接触过去是一种波动的心灵状态，在个人和社会方面其强度都在周期性地变化。

很难解释过去的这种吸引力，而它是所有文化的一个特性。在有些时候和情境中，人们寻求与中心接触。他们想为其社会确立一个中心，不管他们如何经常反叛这种中心。他们需要在集体中超越作为个人的自我，这种集体则围绕着一个关于重大事物的中心文化库藏。他们渴望以这个中心建立一种秩序，并在中心之中寻找一个位置。中心并不是一项转瞬即逝的事件，中心具有一种时间上的深度，就象中心周围的社会一样。社会

① 参阅埃利亚德（M.Eliade）：《永恒复归的神话》（伦敦：1965年），第73—92页。

第五章　传统为什么会变迁:内部因素

传统得以存在，是企图摆脱它的有限能力和力图继续保留它的愿望的双重作用的结果。人类社会保存了许多它们所继承的东西，这不是因为人们热爱这些东西，而是因为他们认识到，没有这些东西他们就不能生存下去。他们没有想象出可以替代它们的东西。如果剥夺掉他们所具有的传统，他们便既没有物质资源，也没有知识才能、道德力量和眼光来提供在世界中建设家园所需要的东西。他们接受了过去所给予他们的既定东西，但是他们对所接受的大部分东西并无感激之情。过去传下来的东西给他们提供了家园，然而它却很少是一个他们完全感到自由自在的家园。他们试图将它改造得合乎自己的愿望；有时便抛弃或置换了某些继承的家产。

传统是不可或缺的；同时它们也很少是完美的。传统的存在本身就决定了人们要改变它们。继承一项传统并依赖于它的人，同时也被迫去修正它，因为对他来说，传统还不够理想，即使他还从来没有实现传统使他得以完成的东西。我们可以说，由于对某些已接受了传统的人来说，传统并不是十全十美的，从而它们发生了变化。当一项传统处于一种新的境况时，人们便可以感受到原先隐藏着的新的可能性。

传统并不是自己改变的。它内含着接受变化的潜力；并促

发人们去改变它。某些传统变迁是内在的，就是说，这些变迁起源于传统内部，并且是由接受它的人所加以改变的。这样一种变迁并不是由外部环境"强迫他们"作出的；而是他们自身与传统之关系自然成长的结果。内在的变迁通常被促成者认为是改进。后继者或同代人则并不一直都承认这类"改进"。

1．理性化和修正

人类心智的创造力与传统内部的潜力相遇时，便产生了变迁。对原先并没有被感知和经验到的事件和关系的认识，原先并不知晓或使用的技术的发明，形式、语言、色彩和质料异乎寻常之美的艺术或文学作品的创造，所有这些都是超越重复既定事物的步骤。这些步骤是受传统指导的，它们是传统的延伸，越出了被继承的内容。它们丰富了原有的内容；丰富即是传统内部的变化。想象、推理、观察和表现都是超越已有传统的活动；它们可以从传统内部开始，由已经吸收了传统的人所进行。它们是一些导致传统内在变迁的活动。

传统之中包含着某种东西，它会唤起人们改进传统的愿望。最卓越的伟人不停地在为"更高"的真理、更大的清晰性和融贯性，以及更充分地表达知觉和想象而奋斗着。远不是所有的人都为更大的清晰性和融贯性，更敏锐、更鞭辟入里的感知和想象，更完善的表达而在奋斗；许多奋斗者的努力也并没有成功，完全成功者更是绝无仅有。虽然如此，最卓越的思想家接触到传统内容时，都想继承其中的一部分。说实在，接受或依恋于传统，本身就使人们有可能感知到某些含混性、不确定性，某种不一贯

合乎理想。尽管传统作为整体可以看成是不言而喻地正确的，而且一旦需要，就可以得到证明，但具有批判眼光者会对传统精益求精，不断地试图改进传统。这种精益求精包括公开作出微小的重新阐述，澄清定义，分化或概括各种范畴性概念，解决明显的矛盾，恢复因批判分析而受损的信仰的统一。

科学传统有一种有意识地变更传统的意向，因而不同于其他知识传统。这种不同还表现在，科学传统应用严格的实验来验证传统的经验参照对象。逻辑一致性和概念的清晰性是所有知识传统都应用的准绳，但是科学传统明确地应用了经验充分性的准绳。科学传统的变化包括系统地作出新的观察，以及已确立的观察的理性化。

所以，对于科学传统，我们既讲修正，也讨论理性化。理性化是一个使事物更为合理，即更为清楚、更为连贯统一、并更为全面的过程；也就是使既定的问题在理性上更为充分。它是一个确立更广泛的连贯统一性的过程。每一种澄清和每一步提高严格的一致性，都是理性化过程中的一个步骤。

人们可以出于知性上的动机而去改进一种传统的不完善性，就象现行传统框架内的任何动机也可能是知性上的一样。"理性化"和"修正"总是在人们对大部分传统尚感到满意的情况下着手进行的。这就象汇编法律总是把法律当作既定的，然后再限定个别的法律，以便使它们与其他保留下来的法律，以及体现在通行法律中的"总原则"保持一致。

有时传统的"缺陷"可能是一目了然的；对这些缺陷的认识可能还是传统本身的一部分。通常它们只是在经过了长期的艰苦研究之后，由一个最初并没有认识到的人所认识的。有时，由

于存在着另一种竞争性的传统，已知传统的缺点便更加明显地为人所认识，但这并不是说在任何情况下都是如此，只有涉及合理性、统一性、精确性和经验有效性准绳的传统是这样的，而实质性信仰的传统便不同了。

直到近代初期，犹太教法典思想的发展便代表了通过上述理性批判、澄清和理性化而实现的一种信仰传统的发展。自然，传统的假设——《摩西五经》的神圣启示以及犹太人按照其中的律法而生存的职责——仍未受到挑战。理解律法的任务要求人们将律法一致地应用于已知的和可以想象的情境之中。这必需有连续不断的分化和概括化之过程，通过想象迄今未处理过的案例、解答由拉比申请者所提出的问题，构想正确(逻辑上一致)的答案来进行类推和演绎。它还包含着，在传授犹太教知识的伊斯兰教和基督教世界的各个中心，汇集和整理有学识拉比的各种不同观点。

通过埃弗西 (alphasi)、梅蒙尼德斯 (Maimonides)、阿瑟(Jacob ben Asher)和卡罗(Joseph Karo) 的著作，犹太法的汇编不时有所进展。它们象法律编纂一样，广泛地改变了传统，即重新调整了由于理性化而产生的某些因素；在某些情况下，它们的范围扩大了或者缩小了。在另一些情况下，它们被从属于以前从未碰到的标题之下，它们相互之间产生了一种以前从来没有的逻辑关系。通过类推和概括而延伸旧的法规，人们便能应付新的情境了。

文学与艺术传统的变迁，就不是在传统的某些特性所规定的框架内，对现行传统的现存内容加以理性化或修正。在这类传统之内，创新之作不胜枚举。这种创新的意图是借助于想象

或观察而达到充分表现一种难以企及的洞悟，一种对对象的色彩、形式和形象的出色艺术感受，一种言语上或造型上难以企及的表现方式。

一部伟大的文学或艺术作品并不必然是传统中的一项创新，就象科学、哲学或神学的重大作品那样。它的目标并不在于修正传统，也不在于取代传统；它的目标是创造一部在手法上内在地高于其他作品的杰作。这种手法可能涉及到传统中的创新；绝大多数伟大的文学和艺术作品就它们的独特性来说，都是创新之作。然而它们并没有修正或理性化过去的作品；它们并没有取代它们。它们融会到了作品的宝库之中。

虽然它们并没有修正或取代先前存在的传统，它们通过加入新的因素而确实改变了传统；它们也通过改变人们对伟大作品之传统的理解而改变了它。

新的伟大作品的涌现也改变了人们对传统的拥护；它们可能会导致人们贬低原先的作品，使它们受到冷落。它们改变了现有的艺术模型之廊和未来作家的出发点。

传统内容的变迁

一种信仰传统，包含着关于众多特殊事物的各种信仰。一种政治信仰传统，则包含着关于下列事物的信仰，诸如国家活动范围、经济秩序的组织、教会与国家的关系、家庭与其他私人单位的特权、公民的权利与义务、舆论机关的正当职责范围，如此等等。它还包括对自由市场中相互竞争的私人经济企业的经济效益的信仰，以及对于个人为维护和提高他们自己及其家庭的福利而努力的责任的信仰。

实际上，这些特殊的信仰从来不是一个逻辑上毫无漏洞的整体。它们共同形成了平衡协调的一体，但并不一定，也并不在所有时候是相互之间和谐一致的。在一个更广泛的信仰传统之内，关于各种特殊事物的分子信仰之间的关系很易于发生变化。在拥护者的心目中，某些因素可能会更加突出，还有些因素则可能会愈益黯然失色。

由于道德感受力（moral sensitivity）的发展，传统可能内在地发生变化，这种感受力是诸传统的要求所唤起的，也是接受传统的人重新注入的。正如通过应用批判理性，探明传统的构成因素中的逻辑潜力，我们可以知道传统的各个新阶段都将发生变化一样，各个阶段也都可能使接受者更加扩大和加深对传统的理解，只要他们具备所需的道德想象力。

这并不是说，人类历史进程中存在着一个道德意识（moral consciousness）愈益丰富的演进过程。虽然如此，个人和时代进程中的道德感受力的确是发展了，其发展方式之一便是形成一种适度广泛的感受力。

对社会中个人自由的价值的信仰经历了一个发展过程，这一发展便属于这类变迁的一个实例。这种思想本身并不是新的；许多先驱者早就抱有这一思想。从 17 世纪到 19 世纪，人们之所以接受这种思想可能并不仅仅是由于，一个政治传统的新接受者受到了那些已经作古的和同代的先驱者合乎理性的劝说。它当然不是利益的结果——好象利益概念本身并没有预先假定追逐这些利益的外在自由似的。至少部分地说来，它是一种道德意识的产物，而这种道德意识是由想象和反省人们所接受的传统的状态所唤起的。因而这种道德意识的新目标在传统所传递

的观点中占据着一个突出的道德位置。

同样，如果对个人物质福利的赞赏变化到这样一种地步，以致福利在体现自由主义政治观的纲领中变得愈益突出，那么该传统也将发生一种新的转型。① 正如在自由主义传统中所发生的那样，物质福利价值的重要性变得愈益突出之后，国家活动范围的概念也发生了变化。这一变化的产生，主要并不是因为人们认识到了一种以前就存在的逻辑不一致性，或者因为人们发觉了定义的含混性和经验上的错误，或者在传统的最新阶段中人们认识到了新的潜力。它的产生是由于人们对一个思想体系中的某一个因素的评价发生了变化。这种评价的变化可能是新的道德感受力的产物；它可能是对唤起现存道德感受力的某类事件的认知意识有所增强的结果。无论如何，传统之所以发生变化，是原传统接受者的兴趣中心转移的结果。这种兴趣由原接受者传给了他人(他们自然包括同时代人)，传给了那些自称为自由派、起初并无那种道德感受力的人；对那些后来才接受这种政治信仰的人来说，传统内的新的道德感受力成了既定事物的一部分。一旦新的评价成功地获得了人们的支持，那么自由主义的传统也就发生了变化。于是新的评价也就被确立为自由主义传统的一个新的阶段。

自由主义传统的重大变迁之一，就是对个人争取自身福利的责任的评价发生了变化；这一变化产生的背景是，原来就存在着一个视个人物质福利为正义的传统，不管这种物质福利是否是由个人的自身努力所获得的。道德评价(moral evaluation)的

① 参阅E.希尔斯：《自由主义的两律背反》，收于布赞金斯基(Z.Brzezinski)编《关于自由主义》(科罗拉多：1978年)，第135—200页。

传统中的一个因素的隐含意义，这个因素早就为他们所接受，但却一直没有落实到行动上。由于对外部事件的感受和对传统中已经存在的某个因素的更大关注正巧汇合在一起，他们便改变了对基督教的解释。

在德国，后来又在美国和英国的有教养的新教徒中间，这一人道主义因素的突显大致上与人们接受“严厉批判”《圣经》的传统同时发生，而这种批判发源于基督教内部。部分地谴责迄今为止被视为中心的基督教传统，即批判《旧约》和《福音书》等历史著作中的神圣启示和历史事件的准确性，这使“社会福音”占据了更加重要的地位。某些拥护整个基督教传统的人同时又感到，他们得被迫放弃某些信仰，以便更为专门地宗奉于该传统的神学和历史，结果只保留了《登山宝训》中所表达的“耶稣伦理学”。他们更加顽固地坚守着它，并且更加狂热地宣传它，因为它可以使他们重新肯定基督教及其教会的传统，而不侵害到他们现在也已经支持的经验科学知识的传统。

19 世纪早期，英国社会主义的发展也说明了一个传统的类似变化，它产生于对文本——尤其是李嘉图的《政治经济学原理》——的解释，以及将这种解释应用于新近认识到的事件，从而使他们以为，工人受到不公正待遇的观点似乎是可以从李嘉图经济学中合乎逻辑地得出的唯一结论。① 通过抽象概括来修正李嘉图的经济学，致使社会主义似乎成了工人所受不公正苦难的唯一合理解决办法，这只是 19 世纪历史进程中自由主义的一个重大变化的部分原因。十分明显，并不是重新组织李嘉图

① 福克斯威尔(H.S.Foxwell)：门格尔(Anton menger)《劳工整体生产权利》导言(伦敦：1899 年)，第v～cx页。

的思想体系，合乎逻辑地消除其中的不一致性并使其理性化，才使得英国社会主义得以在19世纪早期出世。在自由派传统的内部构成中，与社会主义传统的日益得势密切相关的变化，是由大城镇中的众多苦难景象所激起的道德感受力的结果。传统内各个因素之间的平衡关系的变化，以及由此而来的诸如自由主义和基督教之类的特殊传统内部的变化，在很大程度上都受到某些更为频繁，从而更为有目共睹的事件的影响，这些事件便是空间居留范型的变化[①]，以及某些工业生产结构的扩张；某些技术创新使这些事件成为可能，但并不是触发它们的原因。

一个传统的各因素之间平衡的变化，以及相关的对其支持程度的变化，都可以从近来基督教传统中死亡观念的地位之变化中可见一斑。

对人类来说，死亡一直是一个问题，而且是一个永远不可能消失的问题。至少是在意识层面上，今天西方社会中的死亡问题并不象几个世纪之前那么突出了。人们仍然极大地关注于抵制战争和治病救人，以避免死亡。然而随着生命期限的增长，以及婴儿与儿童死亡率的降低，它已不再是那么突出、那么一再困扰人的问题了。预防性药物和外科手术的极大改进，所食营养物品的增多，这些都增加了长寿的希望，从而把死亡的顾虑搁到了一边。基督教的死亡与不朽观念所探究的问题，虽然仍是令人可怕地痛苦而难以面对的问题，但在当代西方社会已被许多人通过幻想而排除了。因此，有关死亡与不朽的基督教传统已经削弱了。当然，在这个削弱的过程中还有其他因素在起作用。

① 指人口从农村涌入城市的城市化过程。——译注

科学分析——历史学、考古学、古生物学和文献分析——的成果都削弱了犹太教与基督教圣籍的客观真实性，尤其是在受过教育的阶层中间。这也降低了那些并不关心客观真实性的信仰的合法性，事实上，这些信仰原本独立于与其相关的基督教和犹太教传统的历史内容的经验有效性。关于不朽的基督教传统已失去了大部分说服力，因为它们所陈述的有问题的事实已显得并不那么引人注目了。这并不是说有关最后审判之后来世生活的教义已经被证明为不真实的了，或者这些教义导致了灾难性的后果。也许，如果疾病、残废和早夭的问题以旧有的力量重新出现，如果生命期限将变得极为短暂，如果儿童死亡率猛增，那么死亡的事实将会再次不断地困扰人们。于是，在重新复兴的宗教解释(至少眼下已被取代)面前，那种汹涌的世俗主义传统可能将会退却。

自然，关于死亡的传统基督教解释，较之社会主义传统和自由主义传统，是一个更为宏大而严肃的传统；它在知识上更为详尽而深奥。比起上述两种学说来，它所探讨的是更为普遍的社会和历史现象。在某种意义上，死亡的事实是一个比物质福利的事实更深刻的事实。然而，它却非常令人不安地、也难以令人满意地被降到了一个并不那么显眼的地位。所以，对许多信徒来说，它已经改变了基督教传统的范型。

仅仅由于贫困比以前更加显而易见（虽然贫困可能并没有增加），自由主义便失去了它的某些拥护者，并注入了某些最终改变了其性质的新因素。所以，当死亡不再那么引人注目的时候，它便失去了紧迫性，改变了它原来在基督教传统中必然所处的那种中心地位。结果，对许多人来说，基督教传统削弱了。

对传统的拥护的变化

各种信仰的传统也经历了变迁，这是其信徒对它们所提出的主张进行了检验的结果。如果他们声称他们的传统将会说明世界的运行，他们便或多或少必须那样去做。一种宗教传统较之一种科学传统，它的接受者并不那么严格挑剔——它的语汇只涉及不可见的事物，它的程序则并不怎么专门化，它的接受者也不是专家；但是它对于其信徒和初入教者的最深层需求的满足程度，则更成为一种有关其充分性和可接受性的永不可少的验证。只要传统所陈述的问题是紧迫的，那么对"探讨"这些问题的传统的需求便可能是急切的。如果一个传统探讨的是重大的问题——大多数传统都是这样——那么它就会不断地受到其接受者和后继者的精心检验。

自然，自由主义和社会主义都不是处理琐屑问题的；它们所探索的是世俗收益分配中的公正性，成就和报酬的关系，以及物质福利和快乐的价值等问题。这两个传统的支持者对这些问题都作了伟大的设想，都声称他们所树立的目标的公正性，以及用以实现这些目标的各种制度的效率。不管是自由主义还是社会主义，它们在任何社会中都没有得到象基督教所得到的那种拥护。说实在，似乎可以说，各种形式和派别的基督教在西方国家仍然拥有比社会主义或自由主义更多的拥护者。然而，在知识界，这两种或多或少世俗的思想已经与基督教相匹敌了，如果还没有在实际上超过它的话。

这两种思想也都经受了一种更合乎它们自身的经验原则的检验。只要自由主义批判专制主义的缺陷，它便能获得拥护。同

为规范。同样，成年男性社会成员已确立的政治权利和公民权利也被认为是"合乎理性的"，当它们被人们广泛接受时，它们与自由主义的联系却被忘却了；那些受益者并没有将它们算在自由主义的积极成就之内。许多社会成员都感受到了自由主义所带来的益处，却没有认识到这些益处是自由主义的结果，或是自由主义不可分割的一部分。过去基督教之所以愈来愈强大，是因为其信徒遇到该传统从前并未涉及到的事件时，也想望将它们与基督教联系起来，而自由主义之所以失去拥护者，是因为人们愈来愈认识不到其(有益的)后果，并且愈来愈不愿意与它的名称相关联。只有在美国，自由主义的名称才保存着，并且即使在其内容发生了变化的时候，也获得了巨大的拥护。在欧洲，人们接受了大部分自由主义传统，但是在许多人的心目中，它的名称却变得只局限于一些已被抛弃的因素。许多象美国人那样自称是自由派的人抛弃了这个传统的重要部分。自由主义的某些因素，尤其是注重个人物质福利的部分，却与他种传统联系在一起，这种传统是作为自由主义未能改善少数人的贫困状况的消极反应而产生和发展起来的。其结果是，在美国，自由主义的内容发生了变化，拥护者也增多了；而在欧洲，自由主义传统内容中的实质部分保留了下来，但却失去了众多的拥护者。古典自由主义的某些因素嫁接到了一种反对自由主义的思潮之中，而自由主义的众多成就则被认为是"自然的"或不证自明的。这些从古典自由主义中吸收了那些嫁接因素的思潮就是集体自由主义和民主社会主义，它们于是在西方国家成了政治思想和政治活动中的主导传统。

在19世纪后半叶，欧洲自由主义传统在知识界受到了严厉

的批判，因为它所预期的利益与实际结果出现了颇大的差异。自由主义的理想或目标大部分仍然受到人们的敬重，但它们也被融入到与其相抗衡的关于社会性民主的学说之中，并且增加了某些新的因素。在美国，社会民主派传统并没有得到确立，自由主义经受了一番不同的遭遇。它的某些因素被抛弃了，还有些与社会性民主因素大同小异的内容则新增了进去。自由主义的名称仍然保存着，而在欧洲，那些与美国自由派人士信奉相同之物的人士则对这种名称进行了痛斥。

传统感召力的变化和传统内容的变革

尽管人类依赖于传统，尽管人类也倾向于因循守旧，但他们也一直在不断地对信仰的传统提出要求。不仅传统的支持者检验它们，以便改正之、弥补之，使它们更为内在地一致，而且人们也期望这些支持者"践行"传统中所包含的行为准则。按照传统接受者的判断，或明或暗是规范性的传统给其信奉者提出的某些行为准则。人们期望牧师们践行某种合乎他们布道的准则；期望政治家们的行为公德接近于他们对公民们所提出的那种准则；期望父母履行他们对孩子们所提出的彬彬有礼和诚实正直的准则；也期望那些要求学生们治学严谨和诚实的教师们自己严守这些准则。

这些期望决不是始终得到实现的。接受一种信仰传统部分地取决于知识上的可能性，但同时也要取决于人们对宣扬传统的权威人士的信任。如果权威人物的行为能体现这自己宣扬的传统，那便加强了传统的效力。倘若他们辜负了人们的信任，那么传统的力量便会削弱。

罗马天主教国家的反教权运动发源于欧洲的旧秩序。但既不单单是伏尔泰主义传统的吸引力，也不是巴伊勒(Bayle)[1]对《圣经》中的历史记载所持批判态度的说服力，才导致了反教权主义。在很大的程度上，它是人们相信教会权贵并没有遵行对基督徒所倡导的谦卑和禁欲规范的结果。他们生活奢侈，与世俗的权势人物沆瀣一气，而许多思考这类问题的人认为这些权势人物傲慢、自私，不该享有这些特权。这类推论和联想的确打击了牧师和主教们的声望，并使他们所宣扬的信仰也显得难以令人信服了。

由苏联共产主义所代表的马克思主义传统的独特变种也经历了一个类似的过程。共产主义作为在沙俄帝国中得到确立的社会主义的特别形式，曾在1917年[2]俄国革命以后的25年里，吸引了其他国家的许多集体主义自由派和社会主义者，并得到了他们的广泛支持。尽管在个别观点上存在着分歧，但他们自认为在很大程度上共同拥护人道主义、个人解放和民主等共同的传统。随着岁月的流逝，这些传统的许多支持者认为，在各个重要方面，苏联都未能兑现理想。崇尚个人政治权利的思想是从古典自由主义中吸取的，以后又与它分开了，在苏联的实践中则被抛弃了；改善绝大多数人物质生活状况的思想在古典自由主义传统中居于突出的地位，在集体式自由主义和社会民主派传统中也处于中心位置，而在苏联则并没有实现。共产主义的经济生产尽管有效地避免了失业，但却比自由式经济生产更为糟糕。

---

① 巴伊勒(1647—1706)，法国哲学家、批评家。——译注

② 原文为1914年，恐系笔误。——译注

鸿沟的认识。某些人寻求保护传统，办法是主张"回到"列宁去，并宣称，共产主义的"真正传统"已被斯大林所扼杀了。其他人则转向民主派社会主义和集体主义的自由主义；还有一小撮人信奉起了混和着保守主义的古典自由主义。

在70年代的西方国家，社会主义的传统处在分崩离析的状态，该传统的许多拥护者希望称自己是社会主义者，并坚守社会主义的信仰传统，但是苏联的实际状况(他们认为这是该传统的一部分)已使他们很难做到这一点。各种解决这一问题的办法已经出现了。在某些人看来，苏联的形象在他们的传统中已降到无足轻重的地位，但在他们对世界的认识和评价中仍发生着作用；还有些人则尽可能彻底地驱除它，并代之以某种其他的理想社会主义社会，比如南斯拉夫。再有些曾经信奉过它的人，抛弃了一党制的政治体制，但保留了该传统的其余部分；这代表了一种重大的变化。

许多社会民主派人士不再严格要求废除私有财产和集中管理经济。那些仍然坚持社会主义传统中这一重要因素的人，则愈益意识到了官僚寡头专制的危险。经济状况不佳和政治专制已成了世界上那个头号社会主义国家(指苏联——译注)日常生活中的公认事实，从而使他们对自已的传统也变得疑虑重重。即使以公开的声明宣称与苏联脱离关系，也很难保持该传统完整无损。于是他们对古典自由主义的传统作了许多让步，比如承认市场和"经济刺激"的重要性；某些社会主义者承认，他们错误地贬低了古典自由主义所信奉、而先前被马克思主义的社会主义者所诋毁的"形式自由"。

就苏联的情况来看，情形可能就大不一样了。在那里，不准

时，想象力以一种难以捉摸的方式发挥作用，使现有的行动范型发生微小的变化；语言的变化就带有这种性质。另有些时候，想象力大刀阔斧地改变了传统，它通过发挥想象力的人所掌握的工具和制度，在很短的时间里便在许多人必须加以适应的环境中产生了大规模的变革。就具有或被赋予非凡特质的克里斯玛人物（the charismatic figure）的情况来看，正是通过辉煌地发挥想象力，其克里斯玛特质才得以显现出来，并被人们所感觉到和赋予。想象力是一种真正的克里斯玛式天赋，是宗教创始人、先知、伟大的立法者、企业家、发明家、科学家、学者和文人骚客以极为相同的方式所具有的。在设想先前所未曾做过、想过或见过的事物的过程中，他们都必须具有发挥广泛的想象能力这一克里斯玛天赋。其他的素质也是必需的。虽然魄力、记忆力、刻苦和数理能力都是必需的，但没有想象力，提供信仰范型并控制行动环境的诸传统的重大变革就不可能实现。除了虔诚和方便的原因之外，传统之所以能强加于人，是因为人类中的绝大多数人是缺乏想象力的。虽然如此，人类的确具有想象的能力，尽管人类各种能力的分布是不均匀的。想象力是诸传统直接的或间接的巨大变革因素。

克里斯玛人物

马克斯·韦伯称克里斯玛人格是“历史中特别具有‘创造性’的革命力量”；[①] 他称这种人是传统的破坏者。克里斯玛先知的典型口吻是：“吾言经书所载，然则我向尔辈如是说”。在克

① M．韦伯：《经济与社会》，第2卷，第750页。

里斯玛人物的教导中，以及在神秘主义者和狂热分子的思想内容和技巧中，强调过去的持续性当然是合理而必要的。承认某个传统内出现了一个克里斯玛人物后，传统也确实保持了下来，这当然也是合理而必要的。由于一位克里斯玛人物的出现，传统以一种与先前非常不同的形式和实质而保持下来。传统的方向发生了极大的变化，以致随着新的方向的出现，人们也愈益可以感受到众多的创新。人们之需要强调与先前母传统的不同也促进了方向的变迁。耶稣在世时，犹太人、异教徒甚至最初的基督徒，都依然认为基督教不过是一个变种的犹太教宗派。在耶稣死后的50年里，人们才清楚基督教要比这更加复杂得多。最伟大的基督教思想家们一向都意识到《旧约》和《新约》之间的连续性，但他们也深信两者之间深刻而重大的歧异。

传统的克里斯玛式裂变既可以被看成是一种外在变迁，也可被视作为一种内在变化。就它可能发生于混乱和制度崩坏的独特环境之中来说，它是一种外在的变迁。但是就一个具有独创性想象力的人感觉到现行传统存在着深深的缺陷，并力图弥补那种缺陷(尽管他宣称偏离于那种传统)来说，它又是一种内在的变化。

克里斯玛人物的成就是其独创性想象力的成果，这种想象力在传统之内发生作用，并在重大方面修正了它，但并没有完全抛弃它。就克里斯玛人物认为必须承担的任务来说，传统已显得不完善了，他的想象力就是由这种传统的不完善性所激发的。认识到有一项任务有待于解决以及环境的不完善性，这并不总是，或必然是环境变迁的结果。对身处其境的人来说，环境可能并没有显得岌岌可危或令人牢骚满腹，而至多不过象一个知识

传统对接受者来说已显得不完善了那样。在这两种情况下，具有非凡想象力和数理能力者可能发现了现行传统中的缺陷，并可能想象出"改进"它的各种途径。他们可能通过公开批判这些缺点，而将迄今为止或多或少踌躇满志的传统的继承者弄得心神不安。在耶稣出世前的几十年里，巴勒斯坦处于骚乱之中，但是在阿斯莫尼人(Asmoneans)的世纪里，它也处在骚乱之中，就象它在亚历山大① 征服波斯帝国时期中一样。事实上，巴勒斯坦地处几个扩张而又相互敌对的帝国的交汇点上，并且是众多文化的汇合处，所以在一段很长的时期里一直处于混乱的状态之中。在犹太人的两个王朝及巴比伦放逐期间出现了众先知，这证明在这些情势中产生了一些具有天赋克里斯玛感觉的人物，但他们并没有传布耶稣所传布的道。也许他们是不能够传布这种道，因为个人灵魂不朽及灵魂经受最后审判的思想尚未达到充分发展的状态。事实是，耶稣并不能简单地由传统的发展状态来解释，也不能由耶稣时代巴勒斯坦犹太社会的环境变化以及某个阶层的克里斯玛需要来解释。正是耶稣的先知式或克里斯玛式想象力才决定了他的成就。他具有唤起他人承认或赋予其克里斯玛特质的天赋。他之所以能如此，得力于他所传之道的独创性，以及他相信这种道的独创性。他必须有一个作为出发点的传统，他还必须拥有一批将同样的传统当作出发点的传道对象。就这种意义来说，他继承和弘扬了传统，但是那种事原本是拉比的职责。耶稣以一种不同的、更为独创性的方式弘扬了传统，他的道也远远超出了巴勒斯坦和犹太人之外而广泛为

① 亚历山大(前356—323)，马其顿国王。——译注

人接受。这些改宗者不仅仅来自于犹太教徒，而且还有从异教徒中争取过来的，他们之所以广泛地接受耶稣的道，可能是环境变化的结果，也可能是异教传统在遇到更为发达的宗教思想时显得相对脆弱的结果。

克里斯玛式之道的变迁

克里斯玛式之道（Charismatic message）一般会渐渐趋于合理化、完备化、清晰和巩固，以抵制来自同这种克里斯玛式之道非常类似的敌对传统的批评。如马克斯·韦伯所称，克里斯玛的"常规化"是一个不可避免的过程。① 克里斯玛性的事物不成为传统便不可能存续下来，而成为传统即意味着性质的变化。这并不单纯是被接受之物和被创造之物的差异；它们可以被想象为是合而为一的。如果克里斯玛式之道要保留其克里斯玛力量的话，它就必须成为一种传统，而这样的话，其性质便发生了变化。更为甚者，克里斯玛式地宣扬的道或信仰是一种象征符号性的建构；它是一种理智性的陈述，所以能够对之进行理性批判和逻辑合理化。这两种可能性的结合驱使一种由克里斯玛式地建立的传统趋向于系统地扩展。

仪式则由于是巫术性的和技术性的，因而即使是以象征符号加以解释的，也不得不保持一种范型上的恒定性。偏离于范型以及内容上的变异可能导致整套仪式失去其意义。因为仪式并不能被理性化，只有麻木不仁和反规范主义才会改变它。而一种信仰就是两码事了。理性化是信仰的一种永恒的潜力，虽

① 韦伯：《经济与社会》，第2卷，第758—772页。

然它并不总是成为现实的。

信仰理性化的过程并不是克里斯玛传统发生变迁的唯一根源。如果对传统的信奉扩大了，那么它便获得了大批信仰改变者。他们的先前信仰和当前处境并不同于本传统最初的信奉者。本传统信奉者的组织环境也发生了变化。如果将传统的信奉者聚集在诸如教会和修道院之类的制度中，那么这个事实本身便说明了生存和妥协的必要性。维持一种制度需要有常常与克里斯玛之道相冲突的行动，并要求在实践和信仰中作出妥协。新的信奉者可能并没有最初的信奉者那种迫切需要的敏感性和感知力，而且在这一点上不得不缓和对他们的要求。

克里斯玛的常规化远远超出了这种成为传统之道的实质的稳定化。随之而来的是因新的可能性的发现而造成的实质变化，以及由于支持传统的环境和传统所指涉的情境的不断变迁而产生的内容改变。

反规范主义、虚无主义和厌烦

与对抗现行传统的传统主义者相对而言，那些真正的反规范主义者处在另一个极端上，他们反对无论什么形式的规范性约束。极端形式的反规范主义在任何社会中都是罕见的。在现代西方社会，各种激进的新教宗派，政治上的无政府主义者以及罪犯们，都接近于这种性质的反规范主义。他们的比例很小，但是他们所充分表现的心理态度则传布得相当广泛。尤其是无政府主义者在知识分子中间受到厚爱，而极端主义的新教宗派分子则并没有享有此种殊荣。[①] 在有影响和教养的人们——两个

① 康拉德的《秘密代理人》和詹姆斯的《卡莎玛茜公主》都表明了，许多人自身的信仰和行动并不会走到无政府主义那么远，但他们都庇护它。

世纪以来其人数和影响一直在增长——中间有一种传布广泛的信仰，即现实和从过去继承来的东西都是不能令人满意的。这种信仰部分地是教条的产物，部分地也是道德感受力的产物，反规范主义者一直助长了它，它也通过庇护而助长了反规范主义。

反规范主义从来就不能完全而彻底地抛弃现存的传统，并完全代之以一种绝对无法规的状态。反规范主义仰赖于一种心理气质，要以纯粹的形式充分实现这种气质是不可能的。作为一种心理气质，它以不同的强烈程度而广泛地散布于社会中。由于受到这些限制，反规范主义似乎对传统一直持有一种更加适中的批判态度，以及一种更为现实主义的解放要求。

"城市的空气带来了自由"(stadtluft macht frei)，这句格言不仅是对一种法律事实的解释，它还是一种评价。在城市中，一个人可以摆脱无所不在的传统或明或暗地对人的期望所带来的负担而生活，家族、村社和采邑中的权威人物的明确要求都支持着这种传统。

城市的吸引力是否定性的，它是一块摆脱了诸种传统的园地，而这类传统在乡村社会中则极其强大。至少对许多来到城市以后又在作品中描写它的人来说似乎是如此。在本世纪最初25年的美国文学中，人们到处可以发现对乡村和小镇的愤懑情绪。司汤达和福楼拜当然决不是19世纪整个法国社会的赞美者，但他们对外省尤其是小镇的生活模式更是没有好感。

不仅是在外省乡村，自由受到了无孔不入的权威所强加给人的传统的压制；即使是都市中富有而体面的阶层——中产阶级和工人阶层也是如此——的生活，也受到压抑性行为传统的

限制。他们的体面即表现为遵从于资产阶级的宗教礼仪、家族义务、勤奋和政治权威等传统；他们毫无异议地接受了赋予私有财产和追逐财富以极高价值的传统。

在19世纪后半叶的整个欧洲，文学作品大量描述了压抑性、刻板性的道德规范的牺牲品，这种规范扼杀了个人的自我表现。这种态度并不限于文学作品。妇女从父权和夫权中解放出来，是众多社会改革者著作中的共同要求；儿童从传统的教育模式和传统的学习规划中解放出来，则是教育改革者著作中的常见主题。

要求"生活"、"自发性"和"体验"(它们被理解为感性体验)的痛苦呐喊，正是对传统重负下的那种窒息感、扼杀生命感的反应。①

文明似乎走得太远了。它背起了繁琐的行为准则的重负，这种准则除了它们是"既定"的事实之外，没有任何理由；文明建立起了一套复杂、法规层层相因的制度，这些制度已过度发展，以致似乎要求大大地简化。早在18世纪，人们便赞赏那些过着"自然"生活的高贵野蛮人了。富有灵性的中国人和波斯人只受理智的统治，人人和睦相处，简朴的男女出于纯情相互吸引，并由详尽的法规和精神上窒息人的制度而使他们彼此分开；于是这些人成了崇拜对象。航海发现、欧洲贸易的扩展，以及随之而来的在无文字的采集者、狩猎者和耕夫们所居住的地域上建立主权——所有这些都扩大了欧洲人的知识视野，让他们看到了

① 库珀鲁斯(Louis Couperus)的《灵魂书》、高斯华尔绥的《福尔赛世家》，以及易卜生的剧本都提供了那些敏感者痛苦呐喊的事例，他们竭力在与被传统包围的社会所带来的苦恼作斗争。

他们一向认为并不受制于悠久而过度复杂的文化传统和制度传统的社会。("高贵的野蛮人"还没有被那种在迷信的恐惧中颤抖、让不可通融的习俗束缚了手脚的野蛮人所代替。)与欧洲文明相比,"原始人"都没有欧洲文明那种毫无根据的然而却是强迫性的人为雕凿。

人们批判了欧洲文明,认为它的传统已经达到了抑制为其生存所必需的生命活力的程度。[①] 人们断定,这种传统的创造力已经十分枯竭,以致不能再维持生命活力了。传统扼杀生命力到了这样一种程度,以致社会受到了毁灭的威胁。世界处在没落之中,其诸传统对维持生命力来说显得太虚弱,而对创造一个表现潜在生命力的形式来说又太强大。在这些状况下,生命本身似乎也没有意义了。在诸文学圈子中,人们对资产阶级社会的诸传统进行了令人眼花缭乱的嘲弄。高梯尔(Gautier)的红背心,波德莱尔的绿头发,海斯曼斯(Huysmans)的吹奏乐器以及王尔德[②]的一串龙虾,都体现了对资产阶级社会诸传统的那种蔑视。与这种插科打诨和"疲惫感"相平行,还有一种热烈而欢欣,或者是阴暗而凶恶的激烈虚无主义,它提出彻底摧毁传统的基督教和资产阶级信仰。在某些情况下,人们产生了一种期望,即一旦贯彻执行了清除传统的任务,那么一种新的秩序和

---

① 参阅E. R. 库留斯,"颓废问题在法国的产生与转变",载《科学、艺术和技术国际月刊》,15(1921年)第146—166页;赛多(Eckart Von Sydow,《颓废文化》(德雷斯顿,1922年),第104—184页。

② 高梯尔(1811—1872),法国诗人、作家、批评家;波德莱尔(1821—1867),法国象征派诗人;海斯曼斯(1848—1907),法国作家;王尔德(1856—1900),英国剧作家,文艺批评家。——译注

一套新的价值观便可以确立起来。①

批判来自于许多方面。某些人说，欧洲文明已经太陈旧了，它需要有精神上的更新，他们认为这种更新可以来自于东方的宗教和哲学；来自于贝桑特（Annie Besant）和斯坦纳（Rudolf Steiner）②所提出的那些人类智慧；以及来自于俄国的精神导师奥斯潘恩斯基（Ouspensky）和古迪夫（Gurdieff）③的方案，抛弃僵死传统的干枯外壳，让生命的活力重放光彩。

艾伦·凯伊（Ellen Key）④热烈欢呼"儿童的世纪"；而在该世纪更早得多的时候，华兹华斯就说过："在我们的婴儿期，天堂耸立在我们的周围/投射在茁壮成长的孩子身上的/囚室阴影已开始消失"。在世纪之交，教育改革者已经将斧钺加诸传统知识之树上了。脱颖而出的精神分析学向世人宣告：超我摧残了儿童的心灵；"进步主义教育"旨在解放儿童的创造力，摆脱现有陈腐的学术知识和道德戒律的束缚，那些不可容忍的传统从而受到了两方面的抨击。

社会主义者们号召改造经济秩序；那些影响最大的社会主义者的根据是，现存的经济秩序就其所达到的成熟程度来看，已被其自身的私有财产权传统所严重地束缚，以致除非破除这些

① 尼采是这类激烈的虚无主义者中最伟大的人。他的影响深远而无所不在；并且在许多并没有他那种信念的知识分子中都可以发现这种影响，而他相信一种新的秩序将取代现存的秩序。顺便说，我还注意到了被人遗忘的波兰作家普切比兹夫斯基（Stanislaw Przybyszewski），参阅 H. 克劳兹（Kreutzer）《波希米亚人》（斯图加特：1971年）。

② 贝桑特（1847—1933），英国社会改革家、作家；斯坦纳（1861—1925），奥地利哲学家。——译注

③ 奥斯潘恩斯基（1878—1947），俄国作家；古迪夫（1872—1949），亚美尼亚神秘主义作家、探险家。——译注

④ 凯伊（1849—1926），瑞典女作家、社会活动家。——译注

传统，否则新生命的潜力便不可能得到实现。在艺术中，对新古典主义传统和自然主义再现现实之传统的反叛，首先是导致了印象主义，随后是神化“原始风格”，以避免传统对创造性的扼杀，① 最终是导致西方艺术中盛行了2500年之久的传统视觉形象的瓦解。

人们揭露了“文明的约定俗成的谎言”，即批评家们认为社会所必需的传统信仰。体面性和道貌岸然性的传统压抑了“真正的个体性”，并阻碍了“生命”。人们不加思索地捍卫“生命”，反对那些世传的因袭规范。这并不是一种针对某个特殊目标的抨击；它不过是力图冲破过去历史的掌心。公开赞扬的目标包括新近激发起来的正义理想，以及改正这些理想并使它们与经验事实及理性相一致的意图。它们之中还伴有对每个人类活动领域的传统重负无以名状而又愤懑难平的厌烦。某些批评家认为，如果生命可以直接体验到，而不是通过传统的中介，那么人类就可能变得更加反应敏捷，更加敏感，更有鉴赏力，乃至更加聪明。“呼唤生命”并不只是社会主义宣传家们的一句口号；它具有更深层的涵义。它是呼唤一种称作“生命”的未知对象，因为生命被认为是与习俗和传统对立的。众多的知识分子以及众多教养稍逊的人都为他们所接受的东西而苦恼，社会似乎太死气沉沉、枯燥乏味，相同的事物太多，一再重复的错误之事也太多了。

① 马克思认为，希腊文学艺术的吸引力是其“童年性”的结果。另见贡布里奇关于艺术中“原始主义”的谈话：“原始风格及其艺术价值”。The Listener（«听众»），1979年2月15日，第242—245页；1979年2月22日，第278—281页；1979年3月1日，第311—314页；1979年3月8日，第347—350页。

直到最近为止人们就是这么认为的。在更近的一段时间里，人们赞扬原创性则不是因为它带来了经久不衰的思想和事物。现在的主要事情是要有原创性；去做某种前人所未曾做过的事情，去创作某种前人所未曾创作过的作品。即使这种行动前人已经践履过了，这种作品前人也已创作过了，只要它们来源于个体的本质特性，那么它们仍然会得到欣赏。

作为一种职责的原创性是一种非常特别的个人主义变种，它注重个人通过熟练地使用其技巧和资源而获得的成就。最时兴的原创性形式并不寻求成就的原创性，而是寻求存在的独创性。然而这仅仅是一种可能性。

有一种是真正的原创性，另一种则仅仅是标新立异式的原创性。原创性蕴含了个体性、新颖性和有意味的庄严性。一部以前从未写过的著作也许完全是错误的，它也许写得很糟，也许琐碎不堪。如果它是一部严肃著作，那么它便丰富了传统，并在此过程中改变了传统；因为它弘扬和改进了传统。

将传统视作敌人恰恰是虚假原创性的特征之一。它更多地是一种对传统的敌视，而不是更多地去奋力获得一种对现实更深刻的洞悟，去创造某种以前所未有的外观和深度而出现的有价值事物。积极地吸取传统与毫无成效地奋力寻求原创性恰恰是两相对立的。不惜一切代价寻求原创性的人有时成了传统的无力牺牲品；在其无能为力状态中，这种牺牲品开始憎恨起他所不能发展和改变的传统。现代文学艺术中所鼓吹的反传统，部分地正是以这种形式寻求原创性，并且意识到原创性如何难以获得的一个结果。对传统的敌意与徒劳地寻求原创性不可分解地混合在一起。

天才观念就是相信伟大的作品都是人类生活中罕见的伟大心魄的创造物，因而不应去限制，而应允许它们得到无拘无束的充分表现。

科学主义（scientism）与传统是敌对的，因为它只承认被认为建立在科学知识之上的规则，而这些知识又与科学程序和理性分析密不可分。那些没有科学根据的实质性传统应该被取代。自然，那些被假定建立在科学知识和程序之上的政策很少能够做到这样；它们几乎总是一些出自于功利性享乐主义传统和人道主义传统的政策，而且根本就不是科学地得出的。虽然如此，科学的传统对于传统的制度和信仰表现出怀疑的态度，并且促使人们与它们决裂，以便接受带着"科学"权威的程序和行动模式。

还有一种积极反传统的传统是进步主义的传统，它作为现代西方文化的必然构成要素，现在正在西方之外的当代社会日益扩大传播。这是一种认为人类将能够从其世俗的不完善中救赎出来的传统。① 但是尽管上帝的王国不会在世上建立起来，然而使人类走向完善的社会进步则必将会实现。进步思想以一种世俗化的翻版接受了关于人类堕落以及通过上帝恩典加以救赎的思想传统；以后这个传统中又增加了人类精神日益向自我实现进化的思想。人类精神进化的思想逐渐变成了社会进化的思想，其目标是在更为完善的人类世俗生活中实现精神的潜力。莱辛（Lessing）将历史看作是"上帝对人类的教育"，这种观点非

① 参见弗卢（Newton Flew）：《基督教神学中的完善性思想》（伦敦：1943年）；帕斯莫尔（John Passmore）：《人类的可完善性》（伦敦：1970年），第190—211页。

彩。他们的初始信仰并没有完全消失，而是与反传统的信仰融合到了一起。民族主义与马克思主义的结合就是如此，虽然克里斯玛性的马克思主义非常敌视民族主义；当这两种主义融为一体时，这种融合不过是借以迎合那些既现实又充满欲求的传统拥护者的"偏见"之刻意计谋罢了。

当一种革命性传统的代言人开始执掌一个国家的政权时，他们的传统经历了类似的变化。各个代表不同信仰的群体之间必需作出妥协，这便迫使人们进行变革，正象在紧急情况下，人们必需采取被传统所禁止的行动，因而同样会有变通。人们可以采取强制措施，不让传统受到批判(例如在苏联)，但这也会带来问题。当传统愈来愈不适应于本属它所应付的实际形势时，那么对其信徒来说，它就日渐失去了说服力。在变化着的环境中，一种传统克里斯玛信仰的实质内容保持不变，那就会日渐失去人心。

最后，那些强烈地混杂着反规范主义色彩的反传统的传统是缺乏持久力的。它们必然会很快耗竭。这是因为，反规范主义中就存在着克里斯玛因素，由于克里斯玛天赋非同凡响，而克里斯玛人物却不久便会死去，所以象所有强烈而集中的克里斯玛禀赋一样，这种克里斯玛因素会逐渐扩散和减弱。充满激情的状态、走火入魔的状态与克里斯玛禀赋有许多共通之处：它们都是一些非同寻常的状态；即使是在某一个人的生命期限中，它们也不能连续不断地维持很长的时间。反规范主义有一个悠久的传统，但是其各个制度性的载体和传递者一般都只有短暂的生命。反规范主义传统由一个群体转移到另一个群体，因为没有哪一个在核心主题和主要目标上反规范主义的群体能够长久

地存在。所以它只能断断续续地、极不稳定地存在，使人们不再相信其要求和期望是可以实现的。如果我们认为，一种传统必须有一种独特的名称、独特的内容，并且在很长一段时间里奉行一种独特的制度，那么个别的反规范主义信仰并没有成为传统。但是，作为一组具有某种历史联系，但没有连续的制度性体现的信仰，反规范主义是周期性的、间断性的。有一种非常活跃的反规范主义的普遍传统，其后来的多次复兴都可以回溯到一个共同的源泉。原始基督教共同体便属于这种一再出现的反规范冲动的共同模式；上世纪末的德国社会民主党人一直回溯到了闵斯特（münster）的再洗礼教徒，他们声称与这些教徒有一种远亲关系。

从一种更为广泛的方式上说，反规范主义通过与自由主义的部分融合，而形成了一种传统。它抛弃了自己的粗野无知、急切冒进和不知餍足的特性，而成为一种一般地不信任权威，尤其是不信任国家权威的传统。也许值得一提的是，在很长一段时间里，英国自由主义与自由教会保持着联系，而且即便在现在，英国的激进派分子还乞求于不信奉国教的传统。就那种泛化的和混合的形式来看，这种传统非常不同于英国内战时期的激进主义。然而，对那个时期权威的激烈敌视要连续地保持下来，而且不致沦落到无足轻重的社会边缘，那么上述经过修正的不信奉国教传统是唯一可能的形式。

第六章　传统为什么会变迁：外部因素

传统可以通过其载体对传统本身的特性所作出的反应而发生变迁，这些反应是按照载体藉以判断传统的那些标准而做出的。这些判断标准可以来自于新出现的传统，也可以来自于在本社会中前所未闻、然而在异族社会中已相当发达的传统。某个特殊社会的内在传统与外来传统的对抗，通常是两个社会之间的人口、政治、军事和经济变迁的结果。传统也许会因为行动环境的变化而发生变迁，然而这种环境变化又是传统所属的社会内部周期性变化的产物。

1. 通过相互融合而发生的传统变迁：外来传统的压力

当传统的拥护者被带到或来到其他传统的面前时，传统便发生了变化。外来传统支持者的经济、政治和军事力量，外来传统明显的方便性和有效性，以及在既有传统的假设之内的知识上令人信服的优越性——所有这些都促使既有传统发生变迁。

各种社会从地球表面的一端扩展到了先前闻所未闻的地区，这给扩张社会的传统与异族传统的接触提供了机会。除了应付所有人类生存都必须经历的情境之外，这些传统之间没有

共同的基础。每个成为帝国，或派遣探险家、商人、士兵、传教士和官员出国的社会，都经历了这种自身传统与当地社会传统的杂烩。当地社会的成员也从他们自己的角度经历了同样的事情。各种传统的拥护者无疑都注意到了其他的信仰传统，虽然他们通常并不认为它们是传统。只要众神还是地方性的神祇，而且各个社会都有其自己的神祇，那么各种宗教文化就可以不作比较，不加毁誉地同时并存。只是在世界上出现了自称普遍通行的宗教信仰，并取代了原始宗教后，才出现了敌对的态度。只要原始宗教盛行，实际上就不存在一个人改变其宗教信仰的问题。他所接受的传统就是他必须心满意足的传统。各种信仰宗教的出现改变了这一状况。成为某种宗教共同体的成员不再以从前同样的方式，依赖于接受祖先的宗教信仰。因此，其他信仰的传播者被看作是对自己信仰之正确性的挑战者，或者被看成谬误的牺牲品。

在古代西方，希腊化时期的各个帝国将希腊人的哲学和文学等文化传播到了世界各地，给这些地方带去了新的东西。在传统并不以血缘为纽带的情境中，当地传统便部分地瓦解了。犹太人并没有屈服于希腊化的文化传统，但他们也没有对希腊文化传统发生影响。① 埃及、亚洲的米诺等社会，以及先前波斯帝国的某些地区，都屈服于希腊文化的诸传统，但也没有完全接受它们。

从这种角度来看，扩张中的罗马帝国日益吸收了希腊人的知识传统，而且在其扩张过程中，罗马帝国将希腊传统传播到了

① A. D. 莫米格利亚诺：《异族的智慧：希腊化的极限》（剑桥：1976 年），第 97—127 页。

各个属地。罗马人和希腊人并没有试图强迫属地居民接受他们的文化传统。罗马人颁行了诸种新的权威体制，它们打破了被征服的当地民族的传统权威范型之界限；如果当地人自己愿意吸收希腊罗马文明，从而取得罗马公民权的好处的话，那么上述体制便能使他们脱离自己的传统文学、艺术和哲学文化。罗马人并没有试图去赢得新的臣民，让他们接受罗马的宗教，是当地臣民自愿放弃了自己的文学和哲学传统，而去接受罗马的（主要是希腊的）文化传统。凯尔特人（Celtic）、不列颠人、日尔曼人、比利时人（Belgic）、伊贝里亚人（Iberian）、达西亚人（Dacian）以及其他民族的当地文化传统面对罗马人都屈服了。

外来的文化传统似乎明显地优于当地的传统；不管还有什么其他因素导致了吸收外来的诸传统，某些外来传统之所以被人接受，必须归因于它们明显的优越性。正如传统会因承认可以进一步改进已接受的东西而从内部发生变迁一样，一种区别对待同类传统的评价标准，也许会因评价外来传统和本地传统的冲突性主张而迅速形成。本地传统在教育程度较低的下层人民中间相对完整地保留了下来，虽然由于进入罗马军队服役和成为行省下级官员的人都因学习了拉丁语而获得了新的知识和信仰。

也是在下层阶级中间，波斯宗教传统以一种相反的方向传入了罗马社会。在社会的上层阶级中间，被罗马人征服的当地人的文化传统，除了希腊人的传统之外，对征服者的传统很少有什么影响。基督教是处于边缘地带的一种宗教，它上下渗透，不断向外传播，先是兴起于巴勒斯坦，随后在东地中海地区得到更广泛的传播，最后进入了罗马社会的中心。在那里，它被确立为

国家宗教，并形成了罗马天主教教会，从而使其力量大大增强，之后又向外传播。

两组一向独立的传统发生杂烩，其结果是某一组传统胜过了另一组，并在先前并不知晓这种传统的社会中获得了新的拥护者；犹太人的情况则属例外，他们大体上同时排斥了罗马人和希腊人的传统。希腊化文化传统与地中海地区文化传统发生杂烩后，在相当大的程度上取代了后者。罗马文化传统与北欧、东北欧和西意大利的文化传统发生杂烩后，也改变了当地的传统，并在很大程度上取代了它们。罗马征服者与希腊文化传统的关系便不同了；在这里，被征服者的文化传统同化了罗马人，并且形成了罗马文学、哲学和艺术传统的组成部分。

伊斯兰教从其阿拉伯发源地出发不断向外扩展，直到19、20世纪西方的科学和政治信仰向外扩张为止，它成了当地传统和外来传统一系列最广泛的交汇的前奏曲。在中东，以及东至印度，西至大西洋的地中海东南岸，包括欧洲大陆的西南和东南部在内的广大地区，穆斯林军事力量所到之处，即伴随着伊斯兰传统融入绝大多数当地传统。这些伊斯兰传统往东进一步传播到印度次大陆和马来亚半岛，北到中亚，向西越过了非洲撒哈拉沙漠外围，产生了类似的结果。从前希腊罗马统治地区的希腊罗马传统被伊斯兰教传统所取代了，只有哲学和科学除外。① 被征服社会的文学、史学、艺术和制度性传统都式微了，但可能还没有完全消灭。阿拉伯文学发展了自己的风格和特征，丰富了

① 贝克尔(C.H. Becker)：《伊斯兰教研究：伊斯兰世界的形成和性质》(莱比锡，1924年)，第1卷，第33—39页；罗森塔尔(E. I. J. Rosenthal)：《中世纪伊斯兰教的政治思想》，第113—224页。

自己的传统，使得被征服社会的文学传统无以渗透其中。[1]在伊斯兰教传统和穆斯林政治军事力量所带来的巨大压力面前，大部分印度社会完全抵御了它。也有许多印度教徒受到了改信伊斯兰教的诱惑，在北方改宗所带来的好处最明显，许多人实际上确实抛弃了传统信仰，改习外来的传统。两种传统中独特部分的一系列融会的确发生了，[2] 但是改信的人数和融会的事例都不足以影响大多数印度社会的宗教传统，对种姓和血缘传统的强大支持保护了这些社会。然而在印度尼西亚，其结果则是更大程度上的相互融合。[3]

当欧洲社会开始将其形成文字的宗教和哲学传统扩张到印度时，它们的文化传统被沿海地区的社会所吸收了，这些地方给它们提供了经济和行政上的合作者。传教士们所宣扬的基督教在不同地区程度不同地为人所接受，欧洲范型的教育制度受到当地社会某些阶层的欢迎，并将欧洲传统的某些部分融入了当地传统之中，虽然它们决没有完全取代当地传统。但是基督教在印度并没有被人广泛接受；绝大多数印度教徒都死死守抱着印度教传统。

在非洲，通过商业和教育而与欧洲人紧密接触的那个阶层，其本地宗教信仰都瓦解了，被取代了，面社会下层的本地宗教传统则依然保持如故。乌干达则属于例外，这在很大程度上是因

① 尼科尔森（R. A. Nicholson）：《阿拉伯文学史》（伦敦，1907年）第235—248页；第283—364页。

② 参阅阿哈麦德（Aziz Ahmad）：《印度社会中的伊斯兰教文化研究》（牛津：1964年），第140—166页。

③ 参阅吉尔兹（Clifford Geertz）：《爪哇的宗教》（自由出版社：1960年）；霍奇森（M. Hodgson）：《伊斯兰教的冒险》（芝加哥：1974年），第2卷548—551页，他试图证实吉尔兹关于印度尼西亚文化兼容并蓄式发展的分析。

于来自外传统的人的接受方式。一种传统从某一特殊社会的一部分迁移到另一部分是这样，从一个社会迁移到另一个社会也是这样。

各个社会阶层也具有牢固确立的传统；一种传统从一个阶层传到另一个阶层不仅会改变接受者阶层的传统，而且也会在移植的过程中改变原传统本身。一种言语模式、宗教信仰或理解文学作品的传统原本属于一个具有悠久文化教育史的阶层，现在移植到了先前缺少该文化的教育，并且具有不同传统的阶层，这将会造成被移植传统的变迁。教育是传统从一代人传到另一代人的媒体，是一个移植传统的过程，这种过程使接受者得以接受进一步变异和完善的传统。通过将传播人所理解的传统灌输给接受者，教育薰陶了这些接受者；教育也是一个选择接受传统的优异人才的过程。然而尽管是薰陶和选择，在传统由传播人移植到接受者的过程中，前后之间的信仰状态免不了会出现变化。这些变化可能是兼容并蓄式的融合，也可能是内在固有的完善和适应。某种程度的漏损是不可避免的。即使是想有意识地完整复制传统，传授的全部内容也无法都被人们接受。对许多人来说，教育体制中所教导的传统要继承下去，还必须有更多的东西。所教导的许多东西都没有达到其目标；即使达到了目标，随着学生的长大成人，它们也被逐渐淡忘了。许多人对他们所接受的教育只保留了一点点淡淡的印象。那些保存了大量教育内容的人，则以各种方式和程度改变了传统的重点。传统的部分实质得到了发扬光大，如果传统的内容保持了相当的恒定性，并且还象以前一样得到各阶层的广泛支持，那么它就是一个稳定的传统。但是在许多代人的时间里，在那些充分而牢固

地掌握了传统的接受者中间，其扩散的信仰模板或"统觉模块"(the apperception mass) 在他们接受或坚持传统的过程中改变了传统。

传播人与接受者的统觉模块之间的差异越是大，那么在人们接受或坚持传统的过程中，传统发生改变的可能性也越大。传统从一个社会阶层传递到另一个阶层是通过教育体制和宣扬而实现的。传统也可以通过人际交往和间接认识而从一代人传递给另一代人，这种间接认识往往是扭曲的，并且隔着很大的空间距离。不过，尽管传统在一个社会内的不同阶层、辈代、地区和种族群体之间的传递会出现这种漏损和改变，某些传统也的确传递给了其接受者。传统的这种传播是社会中存在的那种文化共识 (Cultural consensus)的源泉之一。当传统在更献身于它们、更全神贯注于它们的人之间传播时，正是上述那种部分的共识反过来又支持了那种或多或少被接受的传统。一旦意识到一种传统信仰得到了肯定，并且为社会中其他部分的人所共享(哪怕只是共享最一般的因素)，那么那些继承了更丰富多彩传统的人便信心倍增了。

一个社会内，对于传统的共识不仅受到人们的机会不平等和能力低下的限制，而且还受到抵制的限制。这种抵制有许多形式和动因。一种动因是依恋于社会某个特殊部分的土传统，反对外来的传统。另一个动因是厌恶任何来自社会上层的东西，以及不愿意接受社会上层的传统所隐含地要求的屈从。在某些群体中，尤其是在不同语种和人种的群体中，这种抵制还伴随着宏扬和重新解释当地的传统。在竭力复兴和强化正受敌对传统威胁的当地传统的过程中，人们将当地传统转化成了一种教

条或意识形态。

这种抵制保证了文化传统的丰富多彩性。而丰富多彩性增强了传统的易变性，因为它产生了替代途径，并且激起了传统之间隐含的、有时是外露的相互批评。尽管存在着这种抵制，各个阶层的传统还是发生了相互影响。抵制并没有阻止相互融合；它常常是相互融合的一项条件。受到抵制的"蛮夷"传统的威力实在太大，以致不能完全封锁住。那些实行抵制的人已经接受了许多他们正在抵制的传统，其结果是仍然无法消灭的"蛮夷"传统与得到重新肯定、并经过选择性重新解释的当地传统发生了融合。

传统在从一个社会迁移到另一个社会时，也出现了同样的排斥、接受和融合的过程。民族主义的反动派通常是传统主义的反动派。他们试图重建外来传统出现之前的当地传统。他们排斥实际上现已存在的混合性传统，而推崇据称曾经以纯粹形式存在的传统。传统主义的反动派身体力行的信仰实际上从来就不同于他们试图重建的那些传统；后者只是高度选择性地得到了重建。一种传统的复兴几乎不可避免地包含着改变那种传统。

3. 中心在社会内的扩张

一个社会的中心可以在社会内部扩张。中心对边缘的影响力可能会扩大——或减小。这是通过中心的强制力量的变化，生态和经济支配力的变化，以及施加于边缘的权威的变化而实现的。后而这些变化可以是起源于中心的信仰、愿望和可能性

发生变化的后果，也可以是来自于边缘的要求的结果。

现代社会中最惊人的变化之一就是中心对边缘的权力和权威的增强，以及边缘对自身社会中心的权力和权威的同时增强。这便缩小了中心和边缘之间的距离。[1] 这种中心与边缘之间距离缩短的表现之一便是传统实质的变化。随着共同文化的形成，某个地区、村庄、城镇、职业、种族或宗教共同体等所特有的某些传统都在这一过程中消失了。乡土性的传统并没有完全消失，但是它们已经削弱了，有时是仅在典礼性的场合才出现，有时则与源自中心或由中心所强加的文化融成了一体。

19 世纪及 20 世纪初，出现了从欧洲到美国的大移民，一大批来自东欧、中欧和南欧的人进入了一个原先以英语和新教为高雅文化的社会，他们中的许多人是天主教徒、东正教徒或犹太教徒，而且差不多一点都不懂英语。美语原先是从英语语族中分离出来的，这时又经历了进一步的变化。在两代人的时间里，这些移民及其后代便抛弃了母语及与此相关的许多想象，并获得了一种新的语言，它在许多方面与美国人先前所讲的英语是不同的。相对来说，这一过程是缓慢的。自我认同的变化过程也经历了几代人之久，许多移民的后代都失去了与其先祖民族的关联感。随着这种民族感的丧失，亲近感、烹饪传统、欢宴习俗、反映生活智慧的格言以及节庆礼仪也都丧失了。他们不再以同样的规模从事传统的职业，他们对工作的某些传统态度也改变了。[2]

---

① 参见本书作者希尔斯的《中心与边缘》，第 3—16 页。

② 门肯(H. L. Mencken)所著《美国语言》，第 4 版(纽约：1936 年)、《美国语言：增补一》(1945 年)、《美国语言：增补二》(1948 年)描述了这些传统变化所伴随着的语言现象。

在20世纪最初25年的美国，人们大谈并大力推崇美国化的规划，它旨在同化这类移民的边缘文化，并使它以适合于移民环境的方式共同接受中心的传统。某些移民群体离开自己的国家后，比其他群体更彻底地抛弃了乡土传统。某些人较其他人更快地实现了"美国化"。

虽然如此，移民传统的削弱却既不是直线性的，也不是均匀分布的。在大部分边缘文化地区，人们对"同化"的利弊发生了争论，尽管这样，某种程度的同化是不可避免的。那些抵制同化或难以同化的人变得势孤力单。

强迫性的免费公共教育的确立，确实大大削弱了人们对乡土性传统的拥护。由于几乎人人都识字而带来了通讯传播的变化，从而可以使人人皆读某种全国性的或全国一律的新闻报道，技术则给人们提供了低廉的收音机和电视接收机，政治变迁又使中央政府成为愈益重要的发号施令和服务的机关，以及人们注目的焦点——所有这些都将人们的注意力从乡土性的事情引向全国性的或国际性的对象，从而削弱了人们对语言、生活方式和宗教信仰上的乡土性祖先传统的拥护。①

乡土性或部门性的传统的变迁并不限于从前和现在社会的边缘。中心的传统也发生了变化。西方社会的中心不太注意它自己的原初文化传统。政治家中间平民主义和平均主义的态度，办公条件的逐渐简朴化，必需迎合选民偏见的信念（政治精英们比先前更加暴露在他们面前），所有这些都促成了中心与边缘之

① 参见希尔斯："大众社会的理论"，载《中心和边缘》，第91—107页；欧根·韦伯(Eugen Weber)：《从农民到公民》(斯坦福大学出版社：1977年)；以及R. 霍加特：《识字的用处》(伦敦：1957年)，第27页注释。

间距离的缩小。就知识文化来看，受过中等和高等教育的人数增多了，从而将高雅文化的传统带到了从前缺少文化（除了《圣经》知识之外）的各个社会角落，可是掌握古典作品、主要世界文学作品和本国文学作品知识的有教养公众却成为凤毛麟角，以致大学教师的一般文化水平竟常常与非专业性的普通大学毕业生的水平相差无几。高雅艺术与图解和装饰艺术之间的界限消失了，文学（尤其是戏剧）与娱乐之间的界限也消失了，它们都同样表明了中心与边缘的靠近，以及对早先中心传统的淡忘。

一种共同文化的形成既要抛弃传统，亦需获得传统。社会的各个部分都取得了其他传统中的某种东西，从而也获得了一种不同于其先辈们所具有的文化。它们都获得了一种先前从未有过的关于自身过去的形象。

这里所经历的变迁都不同于由内部所促发的变迁。它们主要并不是逻辑推演和道德、审美判断的产物，虽然这些因素并不是完全没有起作用。人们常常排斥来自外界的传统，因为在这些传统很少明显直接涉及的环境中难以重新确立它们。在一个都市工业环境中，人们便难以举行和参加表示每年农事周期的节日庆典。当打铁这种技艺已不再有人问津的时候，对这种技艺中所使用的工具的态度就很难维持了。其他的传统似乎更适合于断的情境，它们可能已经存在于那些功成名就者的行为和座右铭之中了。

当中心的威力扩大时，它便主导了边缘的形势。它建立了边缘居民必须适应的新制度，这些新制度的实际实施明显体现了中心的巨大威力。它的信仰由于信徒们的威力而更具有影响力。扩张中的中心的威力加上亚中心和边缘的领导无力维持自

主，更增强了新近突飞猛进的中心之传统的影响力。从农村和外国来到城市的移民难以防卫自身；他们先前所拥护的传统在附近地区没有权威来保护；这些传统处在肯定它们、并给个人提供牢固共识的社会之外。

当中心成果卓著地扩张时，它便控制了各种传播机构：学校、教会以及许多再现和解释世界的机关(如果它是一个有文字的社会的话)。所有这些机构都使用中心的语言并代表中心的利益。社会地位的晋升、声望的增高、荣誉的获得，都是通过遵从中心的要求和准则而实现的；这便导致人们接受中心的准则，随后接受维护这些准则的古老传统和关于过去的传统形象。在这些情况下，接受中心的传统会受到激励，而排斥它们将造成损失，从而边缘的传统便愈益式微了。

4. 中心的跨社会扩展

当一个中心越出其自身社会的现有界限，渗入到其他社会之中时，诸种传统便发生了变迁。(中心的内部扩张和外部扩张的差别并不是根本性的；两种扩张有许多共同之处。)当一个社会通过军事征服而统治了另一个社会时，它便削弱了被征服社会的自信心，从而也削弱了它对自身传统的依恋，纯粹的经济扩张对受冲击的传统的破坏性影响则要小一些。

伊斯兰教从麦加扩张到亚、非洲的其他社会文化地区，是一个中心最成功的扩张之一。希腊罗马文化的扩张、基督教向北欧、西欧、中欧和东欧的扩张，以及近代西欧的扩张，也无多大的不同。伊斯兰教的扩张是不言自明的，因为它在军事上、文化上

和组织上都优于那些散处的、文化和组织上较差的其他阿拉伯半岛社会。希腊化世界和希腊-罗马世界传统的扩张就要更复杂些。这些区域内的文化传统，包括异教和基督教传统，当时仍然非常强大，而在军事上，东罗马帝国和剩下的西罗马帝国都相当弱。结果便是蛮族取得了军事胜利，而本地区主导传统的势力缩小到了很小一个范围。伊斯兰教中心的扩张则取代了先前的那些主导传统。这些变化并不仅仅发生在边缘地区；伊斯兰教传统在其扩张过程中也改变了自身。希腊哲学和科学融入了伊斯兰思想。伊斯兰神学必须适应希腊文化，作出容纳希腊文化所必需的改变。所向披靡的基督教在欧洲的扩张也大同小异。

权力施展了某种自身的克里斯玛力量，并且紧随在文化传统之后而吸引了为权力所震慑的人。这是征服者政权借助于强力而建立的文化制度之外的一种力量。征服者的语言被确定为官方语言，这便迫使某些被征服者去掌握征服者的语言传统，以从事他们的事业。从被征服民族中招收来的行政官员、法官和辩护人(这几乎是不可避免的)成了外来权威的工具，也成了外来传统的代理人。这些人接近于当权者，也认识到为当权者服务的好处，从而促使他们进一步去掌握以外来统治者的语言为媒介的知识传统。建立儿童学校和专业培训制度更加扩大了外来传统的统治地位，这使人们不仅仅去掌握外来的语言，而且对外来传统的屈从也超出了本地的"合作者"阶层。

通过各社会之间的商业接触也会产生一个相当类似的过程。"各种代理商"似乎起到了渗透社会和被渗透社会之间的中介作用。在非洲和亚洲，这种情况往往大都发生在沿海居留地，

它们以后便成了通商口岸；此外它们也发生在岛屿上，虽然在人口较稀少的地区，各种代理商当时还没有象在人口稠密地区那样的程度上掌握外来传统。尽然如此，一旦代理商掌握了外国商人的语言，他们也就掌握了由语言传递的某些传统。来自统治社会的传教士更进一步推动了这一过程。他们在士兵和商人到来之后不久便出现了。

中心的文化扩张本身就具有一种自我实现的能力。所以，在中心的军事和经济扩张之后，文化扩张无需推动就能自己发展。在军事上和经济上没有被触及的边缘，例如从前的日本，可以向中心的文化传统靠拢。日本人非常有选择地吸收了西欧世界中心的传统，这不仅仅是因为日本维护了它的主权，从而在其仿效过程中可以对各种模型作出某些选择。某些活动领域的传统他们一点都没学，或者浅尝辄止；还有些传统则不仅学而且还实行了分隔；再有些传统则作了适度的融合。结果便是某种形式的相互融合。

一个具有自身传统的边缘社会，由相互融合所产生的范型，与采自大都会中心的范型不可能达到完全的融会。接受外来传统往往是不平衡的；那些被最完全地接受的独特传统常常也与主传统相分隔。例如，就印度的宗教来说，被基督教所吸引，甚至改信基督教并不需要完全抛弃当地宗教传统。国内环境不允许人们与自己的传统彻底决裂；妇女较之在家外与外来传统接触的男人来说，更少受到外来的宗教和世俗传统的影响。在亚洲和非洲，那些接受了欧洲传统的国家没有一个曾以这些传统取代了当地的宗教；它们甚至也没有取代当地的医学传统，虽然正是科学技术得到了最有效的移植。散文文学和公开发行的作

品，象梅里美、莫泊桑和契诃夫所创立的短篇小说这样的新文体，以及自然主义的长篇小说都属于欧洲的传统，它们与当地的传说和小说传统同时并存着。公开发行的作品是一种全新的文体，在这方面人们已最广泛地接受了欧洲的传统。黑非洲在欧洲人和伊斯兰教到来之前还没有书面文化，但那里只是在非常小的一部分人口之中，当地传统才被取代了。那些被少数人所接受的传统已经变样了。

被接受的科学传统大体上都失去了创造性，并丧失了它们在欧洲所具有的那种繁殖力，因为科学传统的口传部分和没有言明的部分较之书面部分要更难于传播。至今为止，只是在日本，科学传统才在其移植之后重新获得了繁殖力；在印度，情况就没有这么理想。虽然在国外的好大一批印度人已经成了他们各个科学研究领域的第一流学者，但是印度现代科学传统的兴盛状况与丰富的人才资源并不相称。

当受到中心渗透的社会由于遥远的共同文化渊源，已经具有与中心的传统相关联的传统时——如奥匈人扩张到属于基督教的巴尔干地区(除了已属于伊斯兰教的某些地方之外)——其结果便是知识阶层接受中心的文化，并形成一种创造性的文化，它继续保传了中心文化与边缘文化的融会。波兰、波希米亚、莫拉维亚、斯洛弗基亚 (Slovakia) 产生了一种充满活力的文学，它正是边缘性的题材和中心式的文体的一种结合，而指导这种文学的评判标准非常类似于居统治地位的欧洲大陆中心的那些标准。相对来说，这些社会较为容易地吸收了法国、德国和奥国的传统。就其知识阶层来说，波兰成了一个与荷兰、比利时基本不相上下的创造性中心。在哲学、文学和其他学术上，它产生了

那种亦步亦趋的模仿，并且走出了一条特色分明的道路。科学传统经历了一个颇为类似于文学传统的过程。在新环境中它曾经主要是模仿欧洲大陆，同时用于科研的经费也少得可怜。南北战争之后，部分地由于当地一代新人的鼓动，部分地由于德国科学传统的巨大活力和巨大发展影响了北美大陆这个边缘，美国的科学传统又被重新激活了。大约从世纪之交开始，这个传统就变得丰富多产，从此之后它从未间断地成长了起来。

在中心扩张影响所及的地域，当地居民只有几种有限的备择方案可供选择。其中一种方案是有选择的相互融合，它必需改变他们自身的传统，也改变中心的传统。另一种方案是退缩和自我维持，就象某些南美印第安人所能够实行的那样(至少在很长一段时间内)。只要来自中心的侵犯存在着物质障碍，而且就当地来说本地人具有技术上和军事上的优势，那么退缩的方案是可以行得通的。一旦障碍和优势不复存在，那么退缩到封闭之中的益处便也丧失殆尽了。

非道德化 (demoralization) 是强加给北美红种印第安人的备择方案。他们失去了培养他们的宗教传统和政治传统的那些生态条件，即与狩猎及同邻近部落进行作战联系在一起的条件；当他们被剥夺了狩猎经济所必需的广阔的空地，并且被迫与组织完善、训练有素、装备精良的敌军作战时，他们只能屈服了。他们的传统衰落了，那就是说，他们愈来愈少遵循它们了；他们只是有气无力地守着那些传统，而且并不能适应于新环境中那种定居的、地域有限的生活。不能狩猎和从事战争导致了与这些活动有关的传统的式微。他们并没有吸收中心的传统，而是陷入了麻木状态。

性和制度性手段欠佳。通讯太差，交通太差，教育制度不完善以及文盲状况，都给在社会内普遍传播各种传统带来了困难，而这种传播是实现合法的共识所必需的。

然而，还有另一个原因造成了中心难以扫除各种地方性的传统，并推行其自身的传统或体现某些旧传统的新思想。这就是对文化中心的竭力抵制，而不只是对传播内容的麻木不仁，虽然后者也是重要的。社会中的各边缘有时拼命抵制中心之传统的引入；相对于已经吸收了部分外来中心传统之后所发生的抵制来说，这类初始抵制还算是比较少见的。在许多情况下，在吸收同化已经经历了很长一个过程之后抵制才出现。

6．对内部中心扩张的抵制

多种传统并存是各个庞大社会的一个典型特征。这些社会的宪法也许并没有给这一特征提供基础，它们的统治者可能在不懈地努力阻止多种不同意见（尤其是关于政治、社会和宗教问题的意见）的表达，但是他们所能做的仅仅是压制它们的公开表达，并取缔或破坏可以宣传这些观点的机构。现代社会中多种意见并存的状况是许多原因和理由的一个结果，但不管这些原因和理由是什么，多种意见并存是一个事实，而且是不可能根除的。之所以不能根除，原因之一是舆论（或不同意见）已经变成了传统。一旦一种意见变成了既定的，它就难以破除了，人类依恋于他们的各种传统，宁愿遭受极大的痛苦，也不愿在外部压力下抛弃它们。即使他们愿意抛弃它们，他们也不会轻易地这样去做。他种传统的出现既产生了诱惑力，同时它也引起了抵

制。

对社会中心所提供并力图推行的传统的抵制有多种形式。有时它产生于与敌视仅一步之遥的麻木不仁，主要倒不是对传统的实质内容，而是对其权威性的表现方式和来源的麻木不仁。麻木不仁可能也是不能胜任及对传统内容绝对不感兴趣的结果。宗教上不敏感的人们对排斥中心的宗教传统可能会显得无动于衷，或只是浮泛地接受一点由学校或父母传授给他们的有关传统。对已经传入和推行的外来中心传统的抵制也可能是依恋已有传统的结果。某个社会阶层的消费传统和吃喝传统针对于被认为"应该如此"的替代传统，可能会得到特意的维护。各道菜的安排，食物的品种，[1] 以及进食的时间[2] ——所有这些进食方式都形成了传统，多少世纪以来，它们一直在各个西方社会中传播。[3] 它们并没有传遍其各自的社会。全社会成员中有一部分人坚持他们自己的吃喝和消费的传统范型，这部分人排斥全社会推行的"上等"范型，这是为了维护本种族共同体或阶级共同体的尊严，也是为了排除同化中心范型所隐含的名声的贬损。

某些或多或少已并入现代国家的种族共同体仍按照自已的传统生活着，它们竭力反对进一步的融化。近年来，西班牙的巴斯克人（Basques）和卡塔兰人（Catalans），法国的不列顿人（Bretons）和科西嘉人，加拿大的操法语者，英国的威尔士人和

① 德拉蒙德(J. C. Drummond) and 威布拉汉姆(A.Wilbraham)：«英国人的食物»，伦敦：1939 年。

② 帕尔默(Arnold Palmer)：«不固定的节日»，伦敦：1952 年。

③ 埃里亚斯(Norbert Elias)：«论文明的进程：社会史和心理史研究»，巴塞尔(德文版)：1939 年，第 1 卷，第 110—174 页。

很长一段时间，并与征服者的传统相互交融地结合到了一起。在这种无声抵制的情况下，征服者的语言和宗教可能被搬了过来，但在同化过程中它们发生了变化。它们所获得的民族性意义与它们在中心社会的民族性意义并不一样。在这些重要的中心传统多少已被人们所接受的地方，它们已与被取代和压制的传统交织在一起。沉默地排斥并不象武装反叛或游击战争那样外露和极端，但是却时而会发生。威尔士人的循道宗倾向以及威尔士英语的特殊性质便体现了改变外来传统的模式。当外来传统遭到赤裸裸排斥的时候（如大俄罗斯人诸传统在巴尔干各社会中的遭遇），中心的传统保持未变，边缘的传统相对来说也保持未变，但为了不致于被取代或遭灭绝，受到危及的传统则被迫作出某些改变。那些曾经被接受随后又被抛弃的因素可能会重新复活，只是不同于屈从外来统治者传统之前的形式。犹太教法典甚至在《米西拿》（mishnah）的修订本之前，便强调礼仪上的隔离，这至少部分地是对相继来自埃及人、巴比伦人、大希腊人、希腊罗马异教徒和罗马基督教徒各中心之压力的一种反应，这些中心的传统充塞于那些多半散居的犹太人社会周围的大多数边缘。当伊斯兰教扩张的时候，它曾必须面对一个类似的挑战。从经文犹太教（它大部分是在短暂的犹太人主权时期形成的）到法典犹太教的变化是托拉（Torah）教规的一种内在发展，但是这种内在发展的特殊方向，在某种程度上则是对外来中心之压力的一种抵制方式。

人们声言地球正在成为一个单一的共同体。作为一种近似的——非常粗略的共同体，这种说法也许是可以接受的；这一命题的正确性仅限于现有运输和通讯技术的潜力。除此之外，地

球上的人类并没有形成一个单一的共同体，并且永远不会形成。在本世纪20年代，一个叫 müller-Freienfels 的德国人写了一本论“精神的美国化”的书。自那以后，这种过程一直在飞快地发展，而且较之19世纪亚非拉的殖民地国家尚未决心进行现代化之前，现在的某些制度和做法确实更加美国化或欧化了，对亚非拉的那些国家来说，现代化即意味着使它们更加类似于美国、西欧，并在少数方面类似于苏联。

尽管存在着所有这些通讯和运输方面的技术潜力以及“技术的传统”，但是地球上各个社会之间却相差甚大。它们在许多方面，而首先是在传统上都是歧异的。即便它们力图采用某些其他国家的传统，它们也不能做到。在某些例子中，这类社会的贫穷阻碍了它们这样做，然而它们自己的传统恐怕在更大的程度上阻碍了吸收他国的传统。传统都存在着某种无可置疑的顽固性；只有内部所必需的顺应，以及内在的批判性检讨和修正，某些因素之重要性的变化，才可改变这些传统，并且是不断地在改变。与其他外来传统的交汇也可使它们发生变化。在这种交汇中，某些传统被消灭了；它们常常是一些较弱的传统，没有经过智性上的理性化，并且只是由技术上、军事上和知识上都差劲的一小批人所坚持。那些智性上发达的传统，即经过理性化，并且以著作形式形成了实质性知识成就的传统，则是经久不衰的。虽然这些传统在其中产生并兴盛的社会可能遇到了非常艰难的时期，并屈服于军事上和技术上更强大、组织上更完善的社会，但是这些传统却并没有消失。它们退到了社会中更为隐蔽的部分，但它们会通过复兴和融合而一再重新出现，而且现在依然如此。

在可以预见的未来，一种统一而清一色的人类前景的可能性并不大。

8. 传统变迁和环境变迁

传统发生变迁是因为它们所属的环境起了变化。传统为了生存下来，就必须适应它们在其中运作、并依据其进行导向的那些环境。如果某种职业的技术发生了变化，那么决定如何使用技术的诸种传统也要发生变化。当人们从乡村移居城镇，离开灌木、树林、鸟类和动物，来到混凝土构成的、见不到自然环境的空间中进行生活时，他们原来的那些传统也就可能被调整或抛弃了。这些传统只剩下了一些零零碎碎的片段。它们在乡村中可能还保存着，但是它们同样面临着发生变化的状况，诸如农业技术的变化，马匹和铁匠的消失，杀虫剂和除莠剂的使用，世界市场和全国市场的变化，由于运用人工肥料而带来的农业增产，种子品种的改善，以及播种机和收割机的使用，等等。

对都市人口来说，工业生产方法和工业组织的变化，第三产业的涌现和扩大(其中的某些事情是相当新近的)，也改变了人们赖以生存的经济环境。工农业生产力的发展增多了闲暇时间，运输和通讯方面的技术创新也同样带来了消遣和娱乐的新可能性。这类环境变迁改变了传统的有关对象。人们所继承的传统并不处理这些新的情境，而“有效地”处理它们是不断地接受传统的一个条件。这类传统的支持者对付挑战的典型方式是，与变化之前的环境相类比，强调变化前后环境的共同特征，并力图忽略那些新的特征。还有的支持者寻求将他们的传统与新环境

的传统融会起来，从而使原先的传统适应于新的环境。19 世纪和 20 世纪的许多新教教会面临大批人纷纷涌入都市从事工业这种新环境时，就是这样做的。

已经确立的传统以各种不同的方式包含着发展的潜力。新的环境有时（并不总是）会激发起人们的想象力，而那些思考着现行传统的逻辑头脑会发现至今受到忽视，而又适合于新环境的应用传统的路子。19 世纪基督教社会思想中对"登山宝训"的强调，就是传统的一种内在的延伸，以及在没有外界破坏的情况下对新环境的适应。

我们也可以讨论传统失去其拥护者时的变化——虽然那些人数大为减少的拥护者仍然不可通融地坚守着传统。宗奉新传统以取代旧传统是一种传统的变迁，这种取代从来就不是完全的，其结果或多或少是一种融合或融会。19 世纪后期，愈来愈多的人信奉世俗主义，即接受一种在根本方面不同于基督教传统的传统。与此同时，世俗主义则在许多方面包含了基督教信仰的传统特征，如它的虔诚色彩，它对人类中的圣者以及对精神英雄和知识英雄的敬重，它的进化向善主义的世界观，它的温和的人道主义等等。在这些例子中，变化的并不是传统的实质，而毋宁是人们拥护传统的规模。

一种信仰的拥护者的减少通常改变了这一信仰的内容；同样，某种信仰的拥护者的扩大也会导致其实质的改变。信仰拥护者环境的变化还改变了他们对权威的态度。

新的环境以及在其中显示出来的新对象的日益突出都改变了传统。这不仅因为它们首先迫使人们改变行动（如象定居都市和到工厂工作的情况那样），而且通过重新解释或迫使人们部

分抛弃、部分取代传统而导致诸种传统的调整。新环境给人们带来了先前不可预见的诸种可能性，并激励人们继续去想象尚未实现的其他可能性。某一科学活动领域内的新发现可以给艺术家和作家揭示他们先前从不知道的可能性。埃米尔·左拉倡导以自然主义风格撰写小说，用黑压压的细节来描述积累的变化，这种思想就受到了自然主义者和进化论者详尽观察的方法和结果的影响。精神分析学和其他学说突破了表层意识，揭示了人类活动的非理性特性，以及日常事实话语表层之下的非逻辑思想模式，从而改变了诸如普鲁斯特、乔伊斯以及沃尔夫①之类的文学家关于艺术再现的适当方式和对象的思想。探险家和殖民者开发非洲，并将非洲的艺术作品带回了欧洲，这些艺术作品被吸收到并极大地改变了欧洲的绘画和雕刻传统。

先知和克里斯玛人物用伦理戒令和他们的示范行为来改变他们社会的传统。他们的语言和人格形象进入了象征建构的世界；他们以此直接影响了自己时代和地区的其他人的行为，或通过无数在空间和时间上都遥远的中间环节而间接地影响了其他人。借助于这些繁多的中间环节，他们的教导和范例丰富了文化环境，而那些还从来不曾接触过这类传统的人则必须顺应于这种环境。一个5世纪罗马社会的异教徒与一个2世纪的异教徒相比，会有一个非常不同的信仰环境。所以信仰也形成了环境。

还存在着其他种类的环境。它们不同于那些由某些比比皆

① 普鲁斯特(1871—1922)，法国现代主义小说家；乔伊斯(1882—1941)，沃尔夫(1882—1941)，英国现代小说家；三人都是意识流小说大师。——译注

律的或不成文的传统的约束和规定，[①] 而在通过传统形成的界限内是容许的。行使强制权力所必需的行动常常是刻板化的，并合乎传统的，有时它们是对传统的限制。例如，一种新的军事战略或战术便是这样一种限制。它们改变了那些愿意生存下去或经受考验的人的行动环境，并迫使他们背弃传统。合法权威也可以用一种由传统所指定的方式来行使，而且它的行使范围也是由传统指定的。立法是一种限制合法权威之行使的常见形式；立法者可以将那些已在社会的某些部分成为传统的思想观念制定为法律，但是，一旦它们被制定成法律，一个通过改变行动环境而改变社会其余部分传统的过程便开始了。就象在市场中，绝大多数的个体都在作出或多或少合乎理性的决定，以便在环境面前尽可能经济地实现他们的目标一样，背离或改变传统是不断发生的事情。新的机器在发明出来，并被引入生产过程之中；生产过程中劳动力的新组织方式也常常在出现。这些都造成了新的行动环境，并要求工作技术和买卖方式等方面的传统进行变革。

① 参见韦伯：《经济与社会》（德文版），第1卷，第130页。

第七章　传统的变迁范型和传统的稳定性

1. 传统的载体

一个社会的信仰形态（topography）总在不断地变化。信仰本身的实质也在不断变化。就如同随着潮汐的变化，水的化学成份也发生变化一样。如果我们谈论宗教信仰的传统、科学信仰的传统或经济政策的传统，那么我们就在同时说明对传统的拥护和传统的实质这两种变化。这样说一定不会错，因为传统既属于象征建构或象征客体化领域（波普尔教授所称的“世界三”）的一部分，同时它们又是人类行动的必要组成部分，从而属于将行动纳入社会结构的那些制度安排。

对一种传统的拥护是社会结构的一种事实。换句话说，拥护本身即是内含传统的社会结构，是对传统持赞同和肯定态度的接受，传统本身则可以以各种变化了的或未变的形式出现，传统的命运便随着这种拥护的规模不同而变化。一项传统为人拥护的规模会扩大或缩小；这两种变化发生时可能会伴随着传统内容的改变，也可能传统内容不变。同样的信仰和惯例可以有许多人拥护，也可以只有很少人支持；传统的实质可以保持原样，而对它们的拥护可以增强或减弱。拥护情况的变化也是形

态和实质成份的变化。有时拥护的增强伴随着新拥护者的一种设想，即他们新近所获得的信仰还是保持着过去的原样。自然他们永远不会知道这是不是真实；如果他们不是学者的话，他们怎么会知道这些信仰原来是什么样子的？当一种传统发生变迁时，司空见惯的是对该传统某些部分的拥护仍以相对未变的形式保持着，并且常常是规模有所减小。

一种信仰的影响是拥护传统的一种表征。当某种传统失去人们拥护时，其他传统便获得了人们的拥护。

人类必须宗奉某些信仰；只要人没有退化到白痴状态或跃入心灵的最高境界，以致心灵几乎一片空白，无所宗奉就并不合乎人的本性。他们必须信仰他们生存于其中的世界上的某些东西，包括他们所目睹的和未目睹的东西。他们反对一种传统，是为了接受该传统的另一种变异形式，或者是另一种完全不同的传统。他们并不毫无规则地接受或反对一种传统。他们吸收和抛弃各种传统都有这样或那样的理由——常常是可怜的理由。他们扩大暴众的队伍或抛弃日益缩小的帮派，而这些扩大和抛弃的行动都是根据各种理由而作出的；它们是心灵的活动；认识和信仰人们生活于其中的世界正是心灵的本性。

2. 一项传统的界限：传统的族类

传统是根据对它们的拥护以及它们的实质内容来界定和确认的。同时它们也是根据人们世代宗奉的一组信仰来界定的，这些信仰具有某些共同的解释主题，某些共同的概念，共同的评价。一种传统可以有一群变化着的拥护者，其规模、成员及其信

仰都在变化。从某个方面来看，一种传统的界限就是由其信仰共同体界定的拥护者集体的界限；从另个方面来看，传统的界限又是象征建构的界限。一个信奉者或拥护者共同体的界限与各组信仰的界限具有松散的关联。

拥护者和遵奉者给各种传统命名，以便将自己的传统与各种相近的或形成对照的传统区别开来。这并不单纯是一种分析性定义的事情，也不单纯为了界定理性陈述和学术研究对象的方便。传统的界限和重叠是涉及到赞同者和反对者的问题。集体本身部分地是由它们的信仰传统来界定的，它们将这些传统视为它们自身的必然构成成份。即使那些根据诸如肤色、职业、收入、地域或血统等"客观"特征来界定的集体，也是通过信仰的媒介来界定自身的，而信仰则属于传统之列。

信仰的独特对象可以是清晰可辨的，但是对于这些对象的信仰就不太容易相互区分开来。不仅存在着对于同一批对象的不同信仰，而且还存在许多有待判断的对象，许多这类判断可以形成一种传统或传统的一部分。这些关于不同对象的众多判断由提出者或社会中的其他人结集在一起。个人不仅根据他们的天生品性，而且也依据他们的信仰来指明他们是哪一种人，而且这类指称和自我分类涉及到一种更为广泛的世界观，这类广泛的世界观划分和指导了关于特殊事物的特殊判断。有时这些特殊判断相互之间在逻辑上是一致的，但并不总是如此。人类倾向于认为，一种判断总是意味着另一种一般的信仰意向，这种信仰充塞于对于他们所关心的对象的判断之中。更为重要的是，他们之所以会形成这种同类联合（combination），是由于他们在类似的学校中接受教育，属于带着这种同类联合的家庭的成

员，生活在一个许多人都共同坚持这种联合的社会之中。这种联合取得了各种名称；它们被称为自由派、保守派、社会主义者、进步主义者、理性主义者、基督徒、新教徒、天主教徒、东正教徒、马克思主义者、改革派、古典派和先锋派，如此等等。在任何社会中，由这些名称所指称的这类联合都是相互重叠的，尽管在某些情况下，那些拥护者试图以严格界定的界限把他们自己与相似的传统拥护者区分开来。

有时人们力图以某种方式来阐述这些联合，以使它们内在地一致，并与其他的联合分别开来，但是这种努力常常对人们并没有约束力。它们所建构的联合很少会具有官方的性质，即使当它们由官方公布时，在任何由官方如此界定的集体内，也还是存在着无数偏离官方样本的变异形式。早期的联合通过流行的联合而显示出来；个人则将流行的联合纳入一种对他们更为适宜的形式。所以，即使是在一个共同意识相当强的社会中，也不仅会有各种关于同样对象的极为不同的独立传统，而且还会存在一系列由一组判断构成的传统，其中有些判断虽然具有许多共同点，但相互之间对不同要素的着重点则大不一样，还有些判断的对象则是社会成员所生活的世界。

社会中的大多数信仰传统几乎都是含混的——除了对精密科学以及与之紧密相关的知性活动的信仰以外。在关于社会和道德的思想中，大多数基本概念都是含糊的。根据这些概念所形成的种种判断群也是松散地综合起来的；更为甚者，除了对少数官方公布的教条之外，人们之间很少有完全一致的意见，而且即使是这些教条也有各式各样的解释，因为它们也是含混的。知名人物会在它们中找出错误，然后试图修改它们。这就是为什

么对那些精神监护人来说，保卫正统思想是一项如此艰巨的任务，在这些监护人看来，与教条式的正统思想保持一致是一种绝对命令。这种在思想相对一致的社会中所存在的共同意识，不过是诸种信仰联合体的一种重叠。这类信仰的联合是作为传统而形成的，这一事实使得信仰之间的关系更为复杂，而如果各组判断都是在各个十年中新出现的，这种关系就会简单得多。每隔十年重新宣布一次各组信仰，这一设想本身就显示了这类传统是多么真实。

在任何社会和任何传统内，接受传统的准确性总是从中心向边缘递减。一种传统的大多数拥护者对他们所赞同的传统都只有一种模糊的认识。在圣公会教徒中，有谁知道所有《三十九条教规》，并理解为它们而提出的论据呢？在不是神学家或教会史学家的普通罗马天主教徒中，有谁知道那些支持任何教会教条的神学论据呢？在马克思主义者中间，有谁知道关于"利润率递减"或"工人阶级日益贫困化"论断之中的奥秘呢？在活着的人中间，恐怕没有一个人知道所有与精神气质（ethos）一起构成科学传统的无数命题、问题和假设。

一种知识传统的许多实质内容只是部分地或不完善地为个别拥护者甚或拥护者群体所认识，然而在传统的知识传播者、接受者和发展者那里，一种传统才可能被理解得最为准确。正是在传播者和接受者阶层中，意见分歧和有意的修改才最有可能出现；在传统的传播、接受和继承过程中，不同的着重点和个体化的"偏向"是诸种知识传统的共同命运。

如果一种传统并不属于趋向融合和理性化的知识传统，那么其构成部分、拥护者的界限以及传递线索必然都是模糊不清

的。在童话传说、儿童游戏、戏语、巫术程式和咒文的传递过程中，由于这些对象的性质，理性化是不可能的——人们如何可能将儿童的游戏理性化？——而且这些对象的监护人、传播者和接受者没有理性化的愿望；他们可能也很少有理性化的能力。虽然如此，各式各样的儿童游戏和各种戏语倒可能非常接近或具有相似性，而它们的实际传播者和接受人则并不关心这些。那些玩这类游戏并记得这类韵律的儿童并不知道有变异形式；他们只知道自己那种样式的游戏的专门规则和套语。但是在宗教、政治和道德等领域中，其继承者常常既知道共同的主题，也了解各种不同的变异形式；不同传统的知识监护人通常非常注意那些差异，并一再强调它们。

一种游戏一旦通过官方公布的规则而形成了刻板的规程，那么它便成为象宗教仪式一样了，其中的各个步骤是由书而规章明文规定，不得更改的，并由受控制和监督的学习与操作演习所确定。这种仪式可能发生变化，正如官方公布的游戏规则可能变化一样，但是在任何时候，仪式都是固定而准确的。它的传统可以到处弘扬，而不必担心何者在界限之内，何者在界限之外。仪式程序的公布和操作演习通常都意在防止它们发生走样；游戏的规则由官方公布并由监护人控制，为的是防止别出心裁的创新，这种创新会给人们带来不合乎规则的不正当益处。在没有准确的规则，也不存在享有控制和审订权力的监护制度的情况下，如在讲述童话故事或传说的情况下，传统的传递就可能存在一系列巨大的变异。各种故事可能会相互融合，可能会获得或丢失种种要素，也会不知不觉地更接近于那些原先已变得鲜明不同的其他故事。

当我们停止谈论一般的传统，而开始谈诸如“自由教会”和马克思主义那样的独特传统时，我们首先便遇到了各种系列的信仰和智性惯例（intellectual practices)。有时传统的外部界限是由拥有官方教条的权力机构或多或少明确地规定的；罗马天主教会通过它的议事会，19世纪末20世纪初又通过庇护九世、列奥十三世和庇护十世的努力，正是试图这样做的。苏格兰的自由教会及其反罗伯特逊·史密斯（Robertson Smith）的活动也带着一个类似的公设，即所有教会成员都有责任信奉一组确定的信仰。

从共产国际形成到本世纪30年代，苏联、西欧、中欧和美国的共产党也同样要求它们的党员信仰一致，而尤其是要求知识分子和各级领导信仰一致。但是现在有谁能讲清楚今日马克思主义的确切范围呢？在20年代，至少是在每个十年内，人们或多或少可以清楚地知道什么是共产主义的马克思主义，因为共产国际公布了正统的观点，并钳制、迫害和拘押诸如考茨基、卢卡奇、塔尔海墨（Thalheimer)、科尔施和尼林（Nearing）① 这类偏离路线的人。宣布正统和异端之间的明确界限是试图否认存在各种同类的传统。然而不管异端信仰看上去与正统观点有多么不同，对站在异外的观察者来说，可以发现它们有许多共同的根本信仰。观察者把正统派看作是一个传统族类中的一员，而正统派甚至比异端更加激烈地否认这一点。异端通常声称是“初创”传统的继承者，而把正统派看作是偏离者，但这些偏离者并没有与原传统完全脱离关系；正统派通常声称异端派误解或

① 卢卡奇(1885－1971)，匈牙利哲学家；科尔施(1886—1961)，德国马克思主义活动家，哲学家；尼林(1883—)，美国社会学家。——译注

得共同意识的确立复杂化了。而且由于有关独特对象之判断的传统并不单单是关于独特对象的判断，也不是这种判断传统的最后阶段，从而使共识问题变得更为复杂了。对独特对象的判断所形成的传统不过是相互联系的判断传统之网的各个部分。它们都有一段异质的过去，它们那些千差万别的发展路线既使它们相互关联，又使它们相互分离，从而使得在任何时候被有效接受的信仰之范型分化得层次特别分明。

个体的人也是千差万别的，因为他们的经验和角色是千差万别的，再加上种种不同的性情气质。他们千差万别的家世甚至使情况更加复杂。然而尽管有所有这些差异，人类在许多重要的方面还是相当一致的。社会传统的形态也是如此，它们相互之间相差甚大，这点它们各自的继承者知道得一清二楚。然而这些个人确实拥有一种对信仰传统的共识，尽管这种共识是近似的、断续的、部分的并且不断变化的。也许这样说并不过份：对属于同一社会的成员身份所形成的传统形象维系了这种共识，而这一社会是人们自己、他们的同时代人和祖先都一直生活在其中的。有时这种共识是各种一般传统的一种重合，有时它不过是各种关于独特对象之判断的一种共鸣，还有时它简单地就是由于许多个人同属于一个社会而产生的信仰的结果。

在这些具有不断变迁的、灵活的信仰传统之网的社会中，某些传统是主导性的。它们是社会的中心所宗奉的传统，而社会的边缘部分要么接受它们，要么憎恨它们，或者干脆不理睬它们——通常是三者兼而有之。在中心内部和边缘内部，以及中心与边缘之间，对它们的主导传统总存在着不一致的意见，但是这并没有改变存在着主导传统这样的事实。

主导是一回事，统一是另一回事。形成一种统一的思想意见并不合乎任何稍许复杂一点的社会性质。然而，在漫长的历史跨度中，却出现过各种盛极一时的社会。这些社会的中心——教会和政治机关——认为，将统一的信仰强加给人们，并阻止人们接受背离正确信仰的思想，是可以做到的。

所有社会都有一种形成对传统的共同意识的倾向，同时也存在着各种趋向于不同意识的倾向。在西方自由主义时代之前，庞大的古代帝国时代（这些帝国并不特别关心它们臣民的信仰，只要他们朝贡、服役、而且不叛乱）之后，中间还隔着一个时代，它期望人们在所有问题中的最重要的问题上（即宗教问题上），保持思想意见上的统一性。然而即使在那个时代，虽然背离正统基督教的异端受到无情的迫害，犹太人还是不时地受到容忍达一千年以上。罗马天主教会通过宗教裁判所，曾一阵又一阵地力图将正统信仰强加给人们。在绝大多数社会中，都有确立正统思想及随之而来的保持思想统一性的要求，但是它也受到种种相反倾向的限制。这些相反倾向常常不是教育、布道和强制力所能控制的。它们常常由于人们的漠不关心而得到容忍；有时则是出于原则而得到容忍。

通过家庭、学校、教会和新闻媒介，一种模糊的共同焦点，一种模糊的关于过去的共同形象，一种或多或少统一的道德准则，一种或多或少共同的关于超越性权力和世俗权力的思想，都在众多的差异和冲突之中维持了下来。如此这般获得的统一性并不是一种集成一体的统一性，即由许多类似的分析判断构成的统一性。它是由人们广泛而压倒性地拥护某些模糊的一般性传统所形成的统一性，而这种一般性传统是由独特判断群组成的。

传统作为各种要素的集群；传统的理性化

被看作从属于一个传统的种种信仰，即被认为从属于一体的种种信仰，可以分解成相互区别的各种构成要素。这里并不是讨论可能存在“思想单元”(unit-ideas)[①]的地方。任何道德的、宗教的、政治的或科学的思想观，即使是象一套精确科学知识那样彻底理性化的，也都包含着对相应的多样化对象的众多判断。即使世界是统一的，即使“太一”已被清楚地认识，对象的多样性也是宇宙性质所既定的。世界仍然是由许多不同的事物所构成的。众多事物的多样性是(人类的)一种初始体验，而“太一”的一律性则是必须通过奋争才能实现的。关于众多事物的各种判断都有它们自己的传统。这些传统既是彼此之间相互独立的，又通过逻辑衍生的纽带、一致的道德和审美情调，以及长期联系的传统特性而相互联结在一起。然而从分析的角度来说，它们是可拆解的。

系统化思想或默默地认可某些普泛主题的主导性可以将一种世界观理性化，虽然这种理性化使各种对象判断在一种融贯统一的体系中取得一个地位，可是在其他世界观传统或信仰组合中也可以发现类似的对象判断。举例来说，一种关于所有人类终极而言的道德平等性的信仰就可以同时在基督教、自由主义和社会主义中找到，而三者在其他许多重要方面的思想观点则都是不同的。在基督教和传统的保守主义中都可以发现道德

① 参见巴斯蒂安(Adolf Bastian)：《关于人的学说中的伦理思想要素》(柏林：1895年)；以及拉夫杰伊(Arthur O. Lovejoy)：《伟大的存在之链》(麻省剑桥：1954年)，第3—7页。

“严肃性”，虽然传统保守主义可能否认许多基督教教派所赞同的人类根本平等性。人们可以发现，世俗的、享乐主义的和反传统的马克思主义与罗马天主教都信奉集中权威的作用。在 19 世纪和 20 世纪初，马克思主义者憎恨无政府主义者，而且在许多重要方面，例如使用暴力，愿意参与代议机构的立法大会等，的确与无政府主义者不同，然而他们一致设想未来社会是没有权威的。①

这种传统重合的例子不胜枚举，而它们的支持者和反对者则认为它们之间是根本不同的。当这种重合被发现时，它反而会成为引起难堪的原因；更为司空见惯的是人们激烈地否认它。世界上的各种对象无限众多，但是尤其在一个独特的社会和独特的时代，某些重大的对象先入为主地占据了人类的心灵。生物机体、外界自然、宇宙的终极秩序和意义、间歇性的种种灾变、权威的正当行使、资格与酬报的关系——这些就是人类心灵所注目的大多数共同对象中的一部分：它们各个都有许多形态，而且在一个特定的时代和社会中，对它们都可能有几种不同的判断。

将独特传统的复杂要素融化为更为总括性的传统，是人类心灵所必需的；人类心灵有一种将独特传统综合为总括传统的倾向，但是这种倾向的大小相差悬殊，随不同的个人和情境而变异。自称是某种超越性实体的信奉者，或自称是这种实体的一部分，这种自我指称的需要体现在人与象征建构的关系之中，就象它存在于人类的集体生活之中一样。出于同样的原因，年龄、

① 马克思主义者试图否认这种亲近关系，办法是尽可能地不提及“未来的菜馆”。然而“国家的消亡”却是马克思主义和无政府主义的重要主题之一。

血缘、地区、民族、种族、社会阶层和职业群体的相近，与自我指称所造就的相近关系是平行的，这些指称包括路德派或罗马天主教徒，社会民主党人或进步分子，保守主义者或科学主义者，世俗主义者或原教旨主义者，如此等等。力争一种以一个中心权力和原则而形成的统一而融贯的秩序，导致了一种趋向于一种中心主题或信仰的倾向，但这种倾向也是自称归属于某种超个人实体这种需要所必然产生的。只有通过这种泛化的和包罗万象的传统整合，才能建立起由许多个人共同信奉的、十分容易理解的特征。更为甚者，这些独特判断的传统集合在历史的过程中融成了一体，因为某些人在各种判断之间看到了逻辑联系，或者因为这些各异的判断相互之间似乎是"融洽"的。对大多数人来说，被设想为整合而总括的传统集合是既定的；当他们在童年和青年时代进入某个职业阶层或某个他们先前不是其成员的社会时，他们就接受了这些整合的传统。

传统可以象任何判断的对象或范围那样狭隘，而许多拥护传统的人也满足于以那种狭隘性来看待他们所接受的各个传统。手艺人按照他所接受的传统从事着独特的工作，他并不必定把他所遵循的独特技术传统视作为传统手工经济整体的一部分，这种经济组织成众多的行会，各个行会都有其恩主般的圣人，以及保护其秘密知识的传统礼仪。微生物学者也并不必定或总是将自己看作是一种广泛的、适用于所有科学的科学程序和科学精神传统的接受者，他甚至不认为更广泛的"科研状况"是其自身研究的出发点之一。这种兴趣的狭隘性并不常见，但却是存在的。

上述手艺人的工作和科学家的实验本身都不是一种传统，

与他们所接受之传统的先前状态也并不绝对一致，但这种工作和实验遵循着当作传统来接受的独特范型。这种范型实际上都统属于一种更复杂的结合，即独特性并不逊色的传统与更一般而总括的传统的结合；它通常用一个名称来指称，其拥护者便以此来区别他们自己与其他人。在传统所形成的世界观还没有一个名称（因为知识分子还没有为其命名）的情况下，其继承者对他们的世界观、对他们所应有的生活方式和基本精神，会有一种模糊而一般的概念，不管他们是农夫、士兵、强盗、劳工，还是科学家或艺术家。

这些广泛而松散的世界观由众多界限分明的、更基本性的信仰或判断所构成，在这些世界观中，有少数一般性的信仰是趋向于普通存在的。在严肃问题上，在体育竞赛和社交性生活中，崇尚英勇果敢的至上价值，以及随之而来的男子汉风格，刻苦耐劳和军人气派的美德，这种一般化信仰可能会渗入到一个士兵的行为和信仰的次级传统 (the secondary tradition)，即远离战场和军营的那些事物的传统。带马克思主义徽记的社会主义者认为，工业生产机构和技术的私人所有制是万恶之源，而其绝大多数其他信仰不是来自于这一主导性信条，就是受到了它的影响。在现时代，艺术家们形成了一种有关"艺术家"思想的次级传统，它体现在艺术作品生产（一种有其自身的元级传统〔the primary tradition〕的过程）之外的众多生活领域之中。波希米亚主义 (Bohemianism)① 作为一种生活方式，力图摆脱并无视市侩社会的种种限制，它已经成了这样一种总括性的世界观；

① 波希米亚是纽约艺术家集中、并以艺术家放浪形骸的生活方式而著称的一个地区。——译注

宗、循道宗、浸礼宗和长老宗，相互之间具有许多共同的思想因素，而且它们还超出其他界限，与同一领域中的其他族类具有共同的思想因素。族类中的某些分支较之其他分支更接近于外部界限，这就是说，它们较少地共同具有关键因素和独特传统。

就象那些相互结合的生物族类和社会族类一样，传统族类也与那些超出它们界限之外的其他族类共同具有某些独特传统的因素，甚或相当一般的传统的因素。这对于政治传统来说比对于宗教传统来讲更加正确，虽然宗教传统中也的确发生这类超出传统界限的扩展，如象印度教中的梵社派(Brahmo-Samaj)就吸收了基督教新教传统中的种种因素。政治传统中的学说通常显得更加灵活一点，它们与其对手们处在一个共同的情境中。它们常常共同具有来自一个共同血统的因素，比如高度推崇物质福利、个人满足和世俗主义的传统信仰来自于自由主义的传统，它们融入了社会民主党的温和派。人道主义改革传统中的因素是在保守的传统族类中培养成的，却被吸收到了社会主义的族类之中，虽然社会主义者在原则上否认这类改革的价值。

然而，属于一个传统分支的因素可以脱离这种分支，并转移到另一个族类之中。例如，书面请愿和示威作为一种示威方式一度是自由派传统族类的一个不可分割的因素，现在则大体已从那种传统中消失了，并转移到了集体自由派的传统族类和社会主义传统族类之中。

实质不同的传统领域——政治的、宗教的和文艺的传统——同样是重合的；来自一种传统的因素在保持它的原初联系的同时，融入了另一种传统。传统不象稀缺资源那样，在先前占有资源的人不减少其占有量的情况下，他人便不可能获得它

们。传统可以在一个独特的社会中扩大拥护者并增强其信念，而同时先前的继承者对原传统的信仰并不会比从前削弱。

3. 众传统的交融

一个主导传统在其他传统中的烙印

某一生活领域中的一个传统族类的独特因素同样可以扩散到另一领域的传统族类和分支之中，比如“科学态度”扩散到了个人关系和机构管理的传统之中。在历史上，宗教信仰的传统曾在社会内广泛渗透，以致与其他领域的传统发生重合。因此，在十四至十五世纪的意大利，艺术领域各传统的拥护者或实践者都接受了一种主导宗教传统，给绘画和雕刻提供了来自于《圣经》和圣人生活的主题和题材。在十九至二十世纪初的德国，政治领域的民族性传统到处泛滥，以致它渗透到教育，甚至科学传统的外围。在20世纪，不单单限于美国，科学传统——原来主要盛行于自然科学——从科学扩张到了许多其他领域：经济活动、行政和法律活动，个人和家庭关系等领域，并渗入到自然科学之外的范围广泛的知识活动之中。

因此，在任何大规模的社会中，都有一些同时并存的主要传统，它们或者相互发生冲突，或者彼此吸取种种因素，将那些活动的、扩张着的因素纳入自身之中。在十六至十七世纪的意大利，艺术家们渐渐摆脱了核心宗教传统的统治，开始受到科学传统某些部分的支配，并日益形成扩张性的“艺术家”传统。

应该强调指出，就对任何传统族类的拥护来看，完全的共识并没有形成绝对的统治。个体特性、怪癖、对其他总括性传统族

类的依恋，打破了表面的拥护。各种拥护以及各种传统都是重合的。有时一种公民传统或民族性传统虽然并不一直占据显著地位，但却起到了制约其拥护者的作用，以便在各种对立传统的冲突使得其各自的拥护者发生殊死的斗争时，这种传统将促使他们的行动忠于其社会。

认为一种时代精神（zeitgeist）弥漫于整个社会，并体现在所有的作品和行动之中，这是错误的。这样一种观点过分强调了一种时代精神的独一无二性；它没看到有多少从过去继承下来的东西相对来说并没有发生变化，现在看来是新颖的东西不过是过去的一种延伸和变种。弥漫一切的时代精神的思想掩盖了任何复杂社会中传统的多样性，以及它们之间针对同一对象的竞争。这样一种观点也过分夸大了一种时代精神的内在统一性。①

虽然如此，在盛行于复杂社会的主要总括性传统中，的确有许多共同的因素。这些共同的特性始于它们思考基本相同的对象，例如，人类的作品、功德、责任、收入、荣誉、富裕和贫穷、权威、超自然权力，以及过去和未来。关于独特对象之判断的传统在更为专门的领域彼此之间并不紧密相关，但是它们作为更总括性的传统的各个部分则凝成了一体——虽然也相互分离。

在一个特定社会中，一个主要的传统族类可能（实际常常是）一度居主导地位。它得到广泛的拥护，尽管拥护者分成种种派别；但他们仍然拥有共同的传统。主要的传统能类常常具有压倒一切的影响，以致敌对的传统族类都从其中吸取了种种因

① 参阅贡布里奇：《探寻文化的历史》，第6—25页。

素。于是，其结果与时代精神决定论者所意指的颇为相象。虽然如此，所谓时代精神至多不过是这样一种信仰传统族类，它的各种因素不仅融入了敌对的传统族类，而且还渗透到了实质上相距甚远的生活领域中的传统。在宗教改革之后的某些欧洲社会中，某一种基督教教会取得了绝对的主导地位，以致其他基督徒、犹太人和非教徒都从其中吸取了许多东西；它还扩展到了艺术、科学、哲学和文学等各个领域的传统之中。在19至20世纪，政治传统(尤其是自由主义和社会主义的传统)和科学主义的科学传统中的种种因素都被融化到了其他领域的传统之中。但是，将这些相距甚远的接近性归结为某种时代精神的一致性是无益的。这种接近一致性的情况是人们广泛拥护一种传统的结果，然而每个人从来没有同等地接受它。其他传统——有时是同一族类中的分支，有时则属于敌对传统——或者处于这种主导传统支配之下，或者与其并列，或者与其处于抗争之中。更为甚者，它们都是特殊生活领域中的专门传统；然而它们都自身独立地存在着，虽然从来没有达到过完全自律性的存在。

增添

当从前分离的传统相互接触时，可能会出现几种结果。在一个极端上，它们有可能综合成一种全新的传统，不带原先传统的任何特征。另一种极端是对一种传统的拥护扩大了，以致它完全同化了他种传统，而自身没有发生任何变化；他种传统则完全消失了。在历史上，完全的融合、完全的同化和完全的抛弃都是不常见的。就前一种可能性来说，即使是天才的个人也不能创造出一种在内容和形式上完全摆脱传统的作品，而天才的集

伊斯兰教在中东取代了罗马帝国的时候，许多基督徒都改信了伊斯兰教。他们不仅获得了宗教上的信仰，而且也吸取了来自伊斯兰教的世俗传统（the domestic traditions）。与此同时，中东现存的哲学研究中心保持了下来，伊斯兰教吸收了其中的古希腊哲学，它至少在伊斯兰世界导致了伊斯兰神学与希腊政治哲学及形而上学的融合。

范围广泛同时又深入的融合出现于印度，那里的知识阶级和专业阶级已经吸收了大量的西方知识传统，尤其是大不列颠、美国以及在更小程度上的苏联的传统。他们也仍然保存着传统的印度思想范型和行动范型。本地传统和西方传统的界限已经模糊不清。印度英语已经形成了几乎具有美国英语那种鲜明特征的语言。印度医学一度存在现代西方科学医学和印度当地医学（Ayurvedic）两条主流，现在则处于趋向部分融合的过程中。印度的政治生活成了西方代议制传统和忠于个人种姓之传统的融合。

在美国，英国的知识传统、社会行为传统与农民、都市中下层阶级、工人阶级传统的融合，则走得更远。曾几何时，在"美国化"过程中，英国圣公会、长老宗，循道宗和洗礼派的诸传统，以及代议制和政治自由主义的传统似乎都被移植到美国，并且主导了美国社会。从人们对它们抱着极大的敬畏态度这种意义上来说，它们的确是主导性的。它们的信从者充满了自信，而"美国化"的进程带来了这样的前景，那就是整个下层阶级将被同化到中心的传统之中，从而被同化到当时人们所理解的美国社会之中。在某种程度上，这种期望给人们造成了假象。（事实上）下层阶级坚持了它们自己的传统，其结果是一度主导性的文化

与下层阶级文化的融合。

独特的传统族类之内也存在着融合。来自一个共同祖先的后代本身已经是一种融合。新近形成的融合创造了一种具有回溯作用的共同的信仰始祖；容纳一种外来传统的因素自然而然地带来了那种因素的旧史，但它并没有同样自然而然地带来对那种始祖的意识或承认。

欧洲及现代世界大多数地方的民族国家的形成，都伴随着——有时延迟几个世纪之久——这样一种过程。地区性的和部落性的传统原先被地主阶级和骑士阶级的传统所强化，以后便渐渐与皇家宫廷传统以及统治性诸侯的军事传统联结在一起。

几个为人们执著地奉行的传统相互面对而地并存面不发生某种程度的融合，这是难以想象的。融合并不是以吸收或熔化(fusion) 告終的。远不是如此！各个传统日益趋同时，它们的各个支持者彼此之间的厌恶不一定会减少。保守派分子、自由派分子和社会主义者都已经吸取了一些另外两方的传统，但他们仍然坚持认为，他们彼此之间的差异是根本性的、不可弥合的。

吸收(Absoption)

针对同一对象的几种传统的代表者生活于同一社会时，其融合的可能性要大于他们分别属于不同社会时的情形。在融合之外，还有吸收和熔化的替代途径。一个具备传统的集体吸收另一种传统，必须抛弃原有的传统。在一代或几代人的时间内完全抛弃传统是不可能的。虽然如此，公元三世纪希腊-罗马传

统在高卢和西班牙的确立，基督教传统在德国、波兰、斯堪的纳维亚国家、不列颠岛以及低地地区(更不要说在驱逐摩尔人之后的法国和西班牙)的确立，都是这类吸收和抛弃过程的例子。在法国、德国、英国和美国等现代民族国家地域，各种现代民族的建立就是通过地方性社会吸收来自各个民族社会中心的传统而完成的。

由于文化中心在其总括性传统的族类之内具有极其繁多的独特传统，吸收从来就不可能是全盘的。许多独特传统都与专门的职业和特殊地区相关，大多数生活远离于它们的人无法全盘吸收这些传统。尽管如此，大量的吸收还是发生了。虽然存在着反潮流和抵制，但一种共同的文化已经出现于大多数西方社会。它不是某些阶级的那种共同文化，这些阶级均受一度盛行于西方社会的民族经典作品和圣经的教育。中心已经以某种方式发生了转移；它的界限已经发生了变化，而且它本身也变得更加分化了。这些变迁已经使全盘吸收成为不可能，因为现在传统太多、太专业化了。

熔化

在一种新生的调和性综合中，几种传统都促成了一种带有某种特征鲜明的普泛性新中心主题的统一范型的出现——这是传统形成和发展过程中的主要特征之一。在这样的传统综合中，那种主导性的新主题包容了来自先前相互独立的其他传统的因素。罗马天主教就是一种熔化，是犹太教、耶稣和圣保罗对犹太教的鲜明的重新解释，以及罗马帝国传统的一种综合。在政治社会生活中，这类传统的熔化并不是常常能够实现的。

在自然科学传统中，与政治社会的传统形成鲜明的对照，这类熔化则是司空见惯的。一旦出现了新的基本理论和新的科学专业领域，熔化便发生了。新的基本理论使得对各种传统因素的重新解释成为可能，而人们先前则认为这些因素彼此之间是不相关的。新的专业领域则是一种起自相反方向的熔化；几门现有学科中的因素的融合导致了新领域的出现，并使它成为一门具有基本解释原理的新科学。随后它可能会扩大它的影响，并获得一种新基本理论的范型。

4. 传统的冲突

诸种传统的相遇也即意味着传统的冲突。冲突同时伴随着增添、融合、吸收和熔化，这并不是不协调的。冲突的各方拥护者即使在抵制这些交融时，也处在交融过程中了。与此同时，原先分离的传统的某些拥护者彼此处于冲突之中，而其他的拥护者则经历着这种交融。冲突的产生常常是由于人们感觉到传统的相互结合事实上正在发生，而一方希望阻止进一步的交融，另一方则渴望推进新的交融，冲突也就持续不断了。

这类冲突也是遍及传统的冲突。传统作为传统都处在冲突之中；它们的拥护者发生冲突，是为了维护或谋求他们自己的理想、权力、地位和其他利益，这些与他们接受或者废弃他们的传统是密切相关的。就极端的情形来说，他们可能对他们所争论的信仰传统的真理性或有效性没有多少兴趣。有时，不管其拥护者出于什么动机，传统的冲突导致了增添、融合和熔化。被击败的传统并不必然会抛弃其任何因素，但是，为了生存下去，它

化的激进政治圈中，它被称为"分裂"——这使各个支派都自称是本传统的真正继承者，而否定其他支派的同类声称。通常各支派的规模或强弱是不同的。规模较大、仍然控制着无论何种不动产或行政上强制权力的支派，通常自认为是正统，而那种财产和权力原先是属于统一的法人团体共同所有的。被驱逐出或退出主导派的成员都成了异端。事实上双方可能都是异端，这是说双方都偏离了它们原来所接受的传统。

衍生过程并不需伴随传统拥护者社会结构的类似裂变。一种纯粹的知识运动通常并没有如此严格的决定正统和非正统的标准，也不从属于一个法人团体。一个哲学、社会学或经济学"流派"出现衍生时，通常并不分裂成相互辱骂的群体，如象在宗教和政治中所发生的那样。首先，一种知识活动的"流派"很少建有这样一种机构，它完全集中精力宣传该学术分支的大传统背景下的某个独特传统。个人对他们所沿循的传统之路常常有不同意见，有时则有尖锐的分歧。他们具有一种次级传统，它确定了世俗科学及学术的合理性与宗教式正统思想的教条性僵化之间的区别；他们必须在同一个机构中继续相互共存。也许这是因为，建立一所新大学或独立的研究所较之创立一个新的宗教性政治宗派要更加困难。在知识传统及相应的传统变革问题上意见分歧，当然可能会产生情绪激动的言词。凯恩斯学派和新古典经济学坚定拥护者之间的意见分歧造成了某种有伤感情的争论，但是比起社会民主党人和共产党人之间，或斯大林派与托洛茨基派之间的敌对，它当然是微不足道的了。这倒不在于政治派别分子对于政治，较之科学家和学者对于知识活动要来得更为诚挚。更为重要的事实是，科学和学术活动机构宗奉于

奖励知识成果的总括性传统，而不是宗奉于那种总括性传统内的各种独特解释。因此，一种独特的科学传统或学术传统的界限和一所大学的界限从来都不是同一的。

次级的知识传统禁止——即使它并不总能防止——迫害活动，尤其是从上世纪以来更是如此；而次级的政治传统就没有这么严格，而且在其过激的极端情况中，他们甚至把迫害视作对付反对派的适当手段之一。

知识专门化和知识劳动的分工都属于种种不同的衍生形式。当一门科学分出几个专业时，知识劳动便出现了分工，这并不会引起斥责。从前一向合一的学科的倡导者有时会略带伤感和不同意见谈起现已分离出来的那些专门领域，但是他们绝不会迫害这些领域中的工作者。原因之一是，这些新专业领域的工作者并不否定其原有学科的有效性；他们愿意承认他们自己的学科是从其中派生而来的。一旦从母传统衍生出来的各个分支涵括了其他传统所涵括的所有对象，那么对同一现象的不同解释将是不可避免的。如果分支之间的冲突旷日持久，而且至少有一个分支具备能够从事知识合现化的人才，那么根本问题和枝节问题上的分歧将成为争论的对象。在宗教传统和政治传统中，有关枝节性、派生性问题上的不同意见争论常常是大大超过了根本问题上的实际分歧。宗派争吵都具有扩大其范围，以便涉及其整个总括性传统的倾向，从而在该传统的拥护者之间产生了激烈的冲突。

分离和脱离

一个总括性传统可以离弃某些独特的因素，随后这些因素

又成了相对独立的传统。宗教与艺术、宗教与戏剧、宗教与哲学，以及宗教与科学都曾经历了这样一种分离的历史过程。之后各个因素自身都形成了一种总传统，还带有其自身的独特传统。脱离出来的传统可能还保留了许多与原宗教传统同样的信仰对象和活动对象。即使在绘画成为一种相对独立的世俗活动，并具有其自身的绘画艺术初级传统之后，在很长的一段时间里，它仍然继续描绘宗教性的主题、人物和事件。就是时至今日，宗教与绘画彼此之间还是没有完全分离开。绘画已不再主要是宗教建筑或物体的装饰；它也不再主要以宗教性的题材为内容。在某些国家，它一度成了独立自足的传统，在这种情况下，其继承者甚至还力图使其成为一种宗教的代理者，即"艺术的宗教"。宗教与戏剧现在几乎已全面分开了，但又没有完全分开。戏剧已经形成了一种自身的传统，不再是礼仪性宗教活动的派生物。宗教与哲学在某种程度上探讨共同的有关形而上学和伦理学的主题，它们几乎已经将原先的旧关系颠倒了过来，但也在很大的程度上已经分离开了。科学的来源之一曾经是占星学，而且在很长一段时间里，西方科学受到由罗马天主教会支持的亚里士多德哲学的束缚；十六和十七世纪的某些科学工作者则认为，科学是一种确立宗教根本真理的理想方式，面在此之后，科学大体上也自主了。对其大多数工作者来说，科学已成了完全独立于和有别于宗教传统的活动。

哲学也曾发生了类似的脱离过程。在19世纪，社会学就其主导形式来说还是哲学的一部分。奥古斯特·孔德的社会学是其《实证哲学教程》的最后一部分；赫伯特·斯宾塞的《社会学原理》是其《综合哲学》的最后一部分。在德国，社会学当时还不是

一项学术性课题，同样常常由哲学家所从事。乔治·齐美尔和麦克斯·舍勒就属于这样的哲学家，他们也一度自认为是社会学家，并且留下了重要的社会学著作。英国的L. T. 霍布浩斯和莫里斯·金斯堡也是由哲学转入社会学的哲学家。社会学还有一个可以追溯到亚里士多德的政治哲学上的父母。它也是从经济学中成长起来的；马克斯·韦伯的社会学起自于德国历史学派的经济学传统。帕雷托的社会学也来自于他的经济学研究。现在社会学已是一门相对自主的学术科学，形成了其自身的传统，并且分化出一系列现在可与其先祖们媲美的分支学科。

6. 传统的消亡

削弱

传统并不总是通过从其他传统中获得新的特质，或者借助于理性化思维，或由现实触发的适应而发生变迁的。由于传承得不完善，或者由于人们对所接触到的传统毫不关心，一种传统可能会削弱。一个特定区域内统治者有意图的干预，或是忽视维持传统所必需的技能的培训，也会造成传统的削弱。

削弱意味着一种信仰的萎缩，活动技能的丧失，与主题有关的知识之精确性和详尽性程度的减低，以及对某些特殊对象的兴趣的减低。从某一方面看，削弱是传统实质的一种变迁，从另一方面看，它是对传统拥护程度的降低。这两者经常是一起发生的，但也并不总是这样。拉丁文学和希腊文学传统的影响力降低了，但这并没有必然地降低一小批仍然接受这个传统的人对其内容掌握的程度。不过事实上，美国的中学课程中几乎已

埃及宗教、卡尔迪亚（Chaldean）① 和亚述的宗教，都由基督教、伊斯兰教和世俗传统所取代了。在许多国家中，占星学预测几乎已经消亡了；在还有些国家里，仍有一小批人在从事它们。在基督教和伊斯兰教中心的扩张过程中，上述传统的某些因素已经被它们的替代者所吸收，其它因素则确定无疑地从宗教信仰和实践中消失了。它们几乎完整地保存在学者的著作之中，他们只是建构了它们，但并不“信仰”它们。

某些技术上的技能传统失传了。其中的某些内容已融入了取代它们的技能之中，其它内容实际上已经消失了；知道如何操作它们的人都不在人世了。

一种技能传统或信仰传统总有复兴的机会，只要还有关于它们的文字记载，或者一小批拥护者对它们仍保持着淡淡的记忆。只要仍有健在的人知道那些从前广泛受人拥护的传统的情况，那么一个美国印第安人部落或一个非洲社会就能够大体上恢复那些削弱的宗教信仰传统或礼仪传统；如果它们保存在几乎完全由外国学者撰写的人类学专题论文中，那么只要依然存在一种与模糊的、大体上已淡忘的过去的认同意识，它们甚至就可能会复活。一种信仰或习俗可以出于人们复兴它的愿望而在想象中再生，而且与曾经是这种信仰和习俗之载体的传统没有任何连续性。不过在现实中这种情况并没有发生。业已削弱的传统的复兴只是在仍有某些拥护者的时候才会发生。复兴的倡导者常常是这样一些人，他们本身是原传统先辈继承者的后代，并且从小就接受了某些那种褪色的传统。可能也会有这种情况，

① 汉莫拉比时代的美索不达米亚地区的一个地名。——译注

那些与本传统没有辈代联系的人转而拥护起它来，并且试图去复兴它。正如伟大的宗教传统都起源于其社会的边缘一样，那些一度为人广泛接受，而现在衰落的传统之复活，也可能发源于边缘地区。

传统的复活不必重新征服社会的中心，就可以显得生气勃勃。以色列先知们而对其追随者所奉行的传统是这样一些传统，它们作为准则而被应用到了社会的中心，而社会中心则一再地不予承认。① 这种对社会中心的批判来自社会边缘。它从来没有完全成功过，但它存活了 2500 多年之久，一再地重新复活。先知传统真正是人类历史上最古老的传统之一。然而它的生命力要归功于它在《旧约全书》中的那种沉淀，归功于那种认为《新约全书》即是先知传统之实现的基督教信仰。

① 马克斯·韦伯:《古代犹太教》，载《宗教社会学论文集》(图宾根: 1923 年)，第 3 卷，第 328—339 页。

第八章　传统与社会的理性化

1. 理性化的理想

传统的不可避免性是极为相对的。在某些社会中较之在其他社会中，传统会显得更加不可避免。现代西方社会一般被认为处在一个极端的位置上，这里的实质性传统 (Substantive tradition) 已经相当薄弱，而在另一极端的社会中，绝大多数的行动和信仰都直接由实质性传统所控制。这至少是一部分人的认识，他们对社会进行反思，并赞扬和倡导某一种发展道路。这已经成了差不多所有主要思想家所持的观点，他们对现代社会进行了思索，并将其排列在世界历史上的所有社会的行列之中。这种观点包含着某种真理，但它实在太简单了。

现代社会，尤其是西方现代社会，之所以一直在破坏实质性传统，其中的原因之一是，它们已经以多种形式培育成了某些或明或暗、或直接或间接有害于实质性传统的理想，而这些理想已经反过来成了传统。人们一直用这些理想来督促统治者和公共舆论。大多数的这类理想一向是"发展"理想 ("dynamic" ideals)，人们认为它们是值得坚持和追求的。这是一些要求人们积极地、有意识地摆脱信仰和行动的实质性传统范型的理想。这类发展理想并不是英雄主义的理想；它们意味着应用抽象原则的理性，以及彻底地运用经验知识来实现这些社会中迄未达到

的目标。在西方社会中，“发展”理想要求人们与传统的观察方式和行事方式决裂。它是一种不满于人们所接受的东西的表示，这种不满具体地集中在个人所享受的物质福利的不充裕上——至少在政客们、高级公务员和社会问题学者们中间流行的学说中是这么认为的。近年来，政府成了克服这种不充裕的理想工具。在最近出现这种将所有主要任务都委托给政府的做法之前，流行的现代理想几乎同样热衷于发展，同样对实质性传统抱有敌对态度，但是它们将实现理想的主动权主要留给了个人和私人组织。在自由派的发展理想中，个人具有将其自身及其下属的行动理性化的自由，并且，那些成功地这样做的人将会获得报偿。在更新的翻版中，政府受到了特别的偏爱，因为人们认为，就按照这个理想而使用物质资源和强制权力来说，只有政府能够合乎理性地行事。在那些被认为正在遭受过度地依附旧方式之害的国家里，人们只有指望政府合乎理性地作出行动，废弃那些陈旧的方式，并且选择将以最少的浪费实现理想目标的手段。如果说个人的理性行动本身是一桩好事，但有时却会给他人带来有害的后果，那么政府似乎能免除个人理性化的危险，又可以提供它的所有益处。如果行动的理性化是适当的行为方式，那么由政府所履行的理性化就是最使的行为方式，因为据信，政府能够将所有事情都纳入一个统一的、合乎理性的图式。

当然，这些学说在破坏中较之在遵奉过程中更受到敬重。没有一个政府能够实现无所不能的理性化的理想，但这是一种理想，也是大多数有志于这类问题的政治家和知识分子现今所认为的实现这一理想的最佳工具。达到理性化理想的那个过程的名称本身就相当重要；人们给它起了“现代化”这一名称。

这是历史上某种新颖的事物。在过去，统治者们力图强化他们的政权，以打击国外和国内的反对派；他们也不时地力图贯彻旨在改善其臣民的状况，或控制其行动和信仰的政策。一般而论，现代化思想对他们来说宛如天方夜谭，他们根本就不信奉。人们承认，所有社会并不是同一的，并且认为，某些社会已经达到了优于其他社会的状况。然而，承认了差异并不意味着自己的国家应该模仿别国，采取它们的理想和制度安排。人们可以赞扬某个外国社会，但是这种赞扬并不要求人们应该改造自己的社会，以便使自己成为与受赞扬的社会一样的社会。人们也不认为存在着一种自然的、时间上的发展秩序，仿佛按照它，人们有责任去遵从一种来自这种时间秩序的规范。进步思想提出了优于先前社会的最新社会形式。一个社会的“现代化”，除了它可能具有的任何其他优越性之外，还具有某种优点。现代的就是“先进的”，而先进的则意味着富有，意味着摆脱了家族权威、宗教权威和盲从心理的羁绊。一句话，现代的意味着理性的和“理性化的”。

这种概念本身就否定了任何传统的行动范型的价值。那种判断一个社会之优越性的规范更是强化了这种否定。合理性(rationality)是将一个历史阶段与另一阶般区分开来的标准。合理性的规范要求把建立在经验观察基础上的理性扩展到生活的所有领域，从而直接显示与以往社会的分别和差异。如果个人思想与行动中合乎经验和目的的理性，与所有个人行动的理性化相结合，那么它便是理想所在(被解放的个人一味满足其愿望和冲动，并以体验真正的情感为目标，它便成了这个经验的、合目的的理性和理性化图式的反常形式，但是这种个人对

实质性传统的反感并不显得少些)。如果这个理想就是最大限度的理性社会，那么政府就具有为实现这一任务的资源、权力、能力和统筹全局的眼光，因而是实现它的最合适的代理者。没有一个机构具有控制整个社会的权力，只有政府能够实现整个社会的理性化。否则的话，只顾自己的个人的理性行动，将使社会处于混乱之中，要不它将是一个布满非理性传统规则之羁绊的荆棘区，或者同时是两者。①

西方自由社会和共产主义国家之外的国家正在遭受它们自己所特有的问题之苦。现代化(它意味着理性化)主要是那些社会的中心所要求和关心的事；它受到种种因素的极大阻碍，诸如实现目标的非理性方式和缺乏达到目标的手段，被迫在不同要求的代表人之间作出妥协，以及他们自身素质的参差不齐和腐败，这些因素使资源不能合理地应用于实现他们公开宣扬的目标，如此等等。他们的理性化行动的对象是那些仍然处在实质性传统方式之中的大众，当这些大众脱离传统方式时，他们是借助于一种实践理性(Practical rationality)而实现的，而对于官方公布的、通过政府行动来实现社会理性化的伟大目标来说，这种实践理性是不可接受的。亚非各国的统治者和宣传家既想实现社会的理性化，又极不协调地要求人们遵从伊斯兰法律，并且不时支持传统的宗教文化和审美文化，以及传统的乡土礼仪和医疗手段，试图融合两者。理想是理性化，然而实质性传统的

① 这类似于卡尔·曼海姆在分析现代社会因从"自由放任"转变到"计划性"而产生的危机时所指的那种情况。他本人是"计划性"的热情赞同者，在他看来，"计划性"属于"实质理性化"的范畴；他的术语与我这里所沿用的马克斯·韦伯的术语没有什么重要的不同。参阅卡尔·曼海姆：《转型时代的人与社会》(伦敦：1940年)，第6—15页，以及韦伯：《经济与社会》，第2卷，第468—482页。

所有限制，以及对它们的让步则照样存在。

共产党国家的领导人与官方宣传家甚至更加关心促进其社会的理性化，他们希望这种理性化实现得比西方的更加彻底。象西方自由社会一样，他们赞扬理性化的人生观，其中包括个人行动和思想的理性化。他们只是一般泛泛地赞扬这类东西，一有可能便扼杀这类行动和思想的机会。他们也对宗教信仰和民族性传统让步。他们这样做是非常勉强的，因为他们相信，除非由共产党领导下的政府来实现他们社会的完全理性化，否则必将产生混乱。

理想是理性化。现实则明显地不同；正是因为现实中太缺乏理想了，所以人们才如此迫切地企求它。现代社会远远不是由理性统治者全盘理性化的社会。这个理想之所以未能成为现实，有许多原因。首先是这样一个事实：这个理想本身就其性质来说就是不能实现的。生活的目的并不是能由理性来建构、应用理性手段来实现的。即使是后一种合乎目的的理性也是不能实现的，部分地是因为处在人们期望他合理地作出行动的位置上的人，并不能做到这一点。他们之所以不能做到，是因为他们自身也是非理性的，而且他们对自己所处的情境知道得太少，理解得太少；他们也不能够合乎理性地实现那些他们所主张的目标，因为他们必须处理的情境很大程度上是由具有自己目标的人们所构成的，统治者合理地追求其理性化的目标将会损害那些人的目标。统治者们盲目信奉了这样一种学说，它虽然赞扬理性化，事实上却是反传统政策的障碍之一。他们成了自己的那种反传统的理性化传统的牺牲品。

许多人都具有目标和想望的对象，其中许多是由传统确定

的，并且不同于他们的统治者的目标。这些人并不希望有人阻碍他们实现目标，他们也不愿完全根据理智来生活，即使他们能够想象这样做会造成什么情况。

尽管受到了种种挫折，西方自由国家、共产党国家、以及(程度不同地)亚非拉的贫穷国家的统治者和宣传家，仍然都普遍地信奉理性化。如果这种理性化实现了，那么除了世俗性、科学主义和享乐主义的传统之外，所有的传统都将被淘汰。情况似乎是，那些与理性化传统一同而来的诸种传统已经使原来实质性传统的大片土地荒芜废弃了。

2. 世界的理性化

马克斯·韦伯认为，如果以社会所达到的理性化程度来解释其文化和结构，那么他就能对社会发展有更深的领会。在他看来，现代西方社会和文化是世界历史上最为理性化的原型，他以为他能够说明，为什么中国、印度、伊斯兰教和古代希伯来人创造了并不象西方那么理性化的文化和社会。他所谓理性化是指按照一种统一的中心准绳将信仰和行动纳入一种融贯有序的系统之中。信仰的系统化就是根除逻辑上的不一致性，破除鬼怪和地方性神祇观念，否定魔力技术，增强一种理论的广度和概括性，将所有参差不齐的个体案例减化到一般种类的水平。信仰的理性化就是根除那些不能归属于更一般性的判断之下的个别判断。行动的理性化则是根除那些按照预期后果来看没有道理的决定，这些后果本身又由更一般地界定的目标来评判，并可以通过一般有效的经验法则加以预测。理性化是对行动的组织，

旨在最大程度地实现各种目标——不管它们是计划着其行动进程的单个人的行动，还是一大批个人的行动。理性化是信仰的系统化；它也是行动的系统化。

马克斯·韦伯并不认为，在历史的进程中，存在着一种日趋理性化的直线性趋势。虽然如此，他以为，西方社会的理性化已经带来了如此的进步，以致世界不仅破除了魔力，而且也丧失了伟大宗教所提供的意义；他认为，这种理性化要求从世界上祛除神祇的权力，以及超越性世界中的无论何种权力，只要它不能被人的感官所理解，不能借助于以人类知识和技能所设计的辅助感官的工具，以及对知觉现象的推理分析所把握。他认为西方社会正稳步地在日益理性化的进程中迈进。他以为，人类社会行动正在组织到愈来愈大的旨在实现各种特殊目标的单位之中，并按照对实现目标的作用这一标准来检验和选择行动；这种进程是不可逆转的。政府、法律体系、大学、军队，自然还有经济企业，都在变得日益理性化，或者如他所称——科层化(bureaucratized)。科学研究是最先进的知识理性化的方式，它将理性化的神学抛到了一边。地方性市场都被纳入到全国市场和世界市场之中；劳动分工扩展到了整个地球。自给自足的乡村被纳入到世界性的劳动分工和国际市场之中。身份群体(status group)曾以类似的生活方式、共同的认同感和共同的传统而形成，现在它们已被各种阶级所取代了，这些阶级在理性化市场中具有同一地位，并为自身利益而合理行动。根据社会所期望的表现以及对最大程度地实现目标的作用来分配人们的职业以及与职业相应的地位，这种做法正在代替根据家庭、血缘和等级而来的传统特权秩序，以及通过这种秩序来分配地位的制度。他

手段的条件下，是合乎理性的、经济的。虽然如此，选用“传统的”一词来描述这些社会并不是没有成果的。

人们一般认为，传统社会的典型特征包括下列这些因素：农业(和渔业)在经济中居支配地位；相对来说职业不够分化；没有机械化技术；相对来说产品很少以市场为取向；文盲程度很高或识字率非常有限；公共舆论对个人的行为起着突出的主导作用；普遍的一致信仰；初级原始的行政机器；普遍地接受权威；身份地位主要由身世决定；生物性血统作为决定个人认同的准绳占据突出的地位；科层制的盲从心理(bureaucratic deferentiality)；巫术信仰和宗教信仰无孔不入；很少提出改变资源和报酬分配的要求；很少提出提高收入和地位的积极要求，对现在的收入和地位没有显著的不满；很少有意识地促使社会变迁。对这类社会的分析，一般包含着一种假设，即经历了漫长的时间，它们并没有很大的变化，而且所发生的那种变化主要是适应社会外部环境的变迁。当人们对这些社会作历史的考察时，他们往往强调外部促发的急剧变迁；稳定性被认为是这类社会的常态状况，抵销了来自外部环境的变迁压力。从总体来看，被划为传统的社会相对来说只有较少的人口和版图，而且相对地与其他社会隔绝。这类社会的传统性和稳定性是被假定的，而没有经过分析。“社会化”常常被视作为这类社会自我再复制的主要机制。

马克斯·韦伯本人主要并不对这种社会感兴趣，他研究了诸如中国、印度和古代犹太人社会这类规模大得多的社会。这些社会都具有相当分化的知识阶层。中国与印度社会不仅人口众多，幅员辽阔，而且还具有复杂的行政体制，它将其权威扩展

到了这些社会广阔版图的大部分地方。相对来说，古代犹太教社会较小，但它处在各个大帝国的中间，这类帝国的扩张倾向极大地影响了犹太人民的生活和想象。犹太社会并不是与世隔绝的，马克斯·韦伯并没有这样认为。况且韦伯所研究的社会还有一段历史，它可以重新加以建构，而且至少就古代犹太人的情况来说，这种历史对他们关于自身的构想起了极大的作用。这些历史中充满了迁移、命运的经常性变化、信仰冲突、统治者倒台以及永久性动乱的景象。

然而，既然它们并不是往前进步的、理性化的社会，那么它们将被置于传统社会的范畴之中吗？这并不是完全没有道理的，因为透过这类社会之中心的动乱，就可看出它们实际上由许多地方性的小社会所构成，这类小社会则与被称为"传统的"社会类似。总之，这类传统社会包容在更大的主权社会或殖民地社会之中。这后一种社会具有更复杂的技术，职业亦有相当程度的分化，具备相对大的都市居住区，完备的行政和权力体系，一大批形成文字的哲学、宗教和文学作品，组织化的教育制度，教士阶级，修道团体以及手艺人行会。

即使在韦伯的有生之年（到1920年为止），亚洲的这些庞大社会虽然还没有在内部产生强大的趋向理性化的动力，却也已经纳入了西方理性化社会的轨道。它们当时已正在成为世界市场和国际劳动分工的整体部分，虽然它们仍有相当大部分的经济处在世界市场甚至地方市场之外。它们正在形成一种日益理性化的行政系统；现代工业技术正在社会中得到确立，虽然还只限于一小部分大都市居住区。现代教育和研究机构正在建立，它们培养出合格的毕业生，从事医疗、法律、工程以及科学和学

术研究等事业(虽然最后一项数量还相当少)。政党、其他政治团体和有组织的革命运动受到了各种西方学说的启发，国务改革组织、工会以及企事业组织也正在产生。人们讨论着现代经济理论和民族主义的、社会主义的、无政府主义的及自由派的思想。各种以当地语言和外国语言编成的报纸以及现代的期刊问世了。作家们正在采用新的文学体裁，它们与西方所流行的体裁相近，人们正在将欧洲的文学作品译成当地文学，或者直接阅读原版作品。一种现代的知识阶层正在形成，它不同于传统的宗教性知识阶层或准宗教性的知识阶层。

在农村和远离都市中心的地方，社会几乎继续保持着从前的样子。本地的宗教中心仍然拥有它们那些忠贞不渝的拥护者。农业还是在广大地区居于支配地位；而农业技术仍然处在一种非常类似于从前的状态。家庭、氏族和种姓仍然是人们附着的对象，就象过去的情况一样，当地的或外国的中央政府只是偶尔浮光掠影式地闯入普通农夫和手艺人的生活。有关初始纽带的实质性传统，对众神的虔敬，以及对上级的盲从，都依然如故。

现代化

自二次大战以来，在这些国家中，新的政府已经登上了历史舞台。其中有些社会从前曾遭受殖民统治，现在则组成了当地政府；还有些社会在欧洲列强面前从未失去过主权，一直是当地政府执政，其统治者也具有一种不同的思想观点；此外，在中国、北朝鲜和北越等地，政府则信奉马克思主义关于统治社会的观点。在所有这些地方，统治者们都声称要全力实现“现代化”的理想。民主派的或寡头式的精英分子、自由派人士、马克思主义

者、文职官员和军人，都决心要将他们的国家现代化。在他们的心目中，现代化就意味着把国家发展到象欧洲各国那种状况，他们认为欧洲代表了“现代水平”。不管它们是把苏联，还是把西方自由民主社会当作自己的模型，也不管两种模型的结合程度如何，它们的规划都是将国家理性化。其目标是“发动”各种资源，包括其臣民或公民的各种劳力，将它们投入到为国内和国际市场而生产的国民经济之中，用工农业中的理性技术提高生产能力，完善教育体制，以使其与经济体制合乎理性地衔接起来，培养各种为理性化经济所必需的知识和技术人才。振奋民族感旨在培养奉公守法的态度，对民族权威的敬重，以及其他为参与社会的理性化这一伟大事业所必需的心现素质。由于科学在理性化构想中占据着中心地位，因而它得到了发展；“实用性”成了它的导向。在少数情况下，人们引入了“计划科学”的习用语。不管政治精英分子是民主选举出来的，还是在一党制政体下自选出来的，其执政工具主要都是一种理性化的科层制，它将渗透于整个社会，并以一种理性的方式，控制、计划、管制和开创一种现代社会所必需的活动和组织制度。道路、港口、铁路、航空和电话通讯都属于必需的“基础结构”(infrastructure)，它们起着协调和联系的作用，是将上述众多的活动纳入到单一的现代化运动中所必需的，从而马上得到了落实。广播通讯和政府情报工作将指导大众，并使他们遵从理性化的指令。

但是毕竟还不能说，迄今为止的这种现代化过程是成功的。要实现那些公诸于世的雄图，资源都毫无例外地显得不够充分。在那些自由派的、或多或少民主的国家中，反对在职政治精英的意见通常形成了广泛的势力，足以对统治者的目标和措施方针

构成挑战，迫使统治者作出妥协，并偏离他们的理性化规划。在军人掌权或宣布为紧急状态的情况下，反对意见被压制了下去，执政者则几乎总是不能取得足够多的民众支持，以挫败那些对其权势挑战的人。它往往不能保住权力，更不要说将社会理性化了。腐败和行政效率低下，地方局部利益，强大的所有主集团，叛乱者，工会，种姓和种姓组织，宗教和民族共同体，都一再断送了将整个社会理性化的事业。

几乎在每一个国家中，理性化的努力都加剧了社会混乱。一场"教育革命"预备了"为发展所需的高层次人力"，但却产生了失业的弃学者，不安的大学生，他们有得是时间和热情去从事暴力活动，有时则是难以抵御的示威。中央政府的作用日益突出，这本是现代化规划的一部分，是理性化所企求的一项显而易见的前提条件，然而却激化了对于利益分配的要求，扩大了与利益分配有关的公众冲突的范围。

如果理性化获得了成功，那么它就会在这些亚非洲社会中，剪除传统势力的丛林枝叶。但它并没有实现这一点，因为理性化的规划并不是这些社会的统治者的措施手段和权势所能把握和实现的，也因为孜孜以求的理性化主体太受他们自己的行事方式束缚了。理性化没有实现，反而造成了社会混乱。理性化的倡导者一直寻求使平民主义合法化，他们试图取得人民的支持，部分是因为他们持平民主义的立场(虽然不是民主的)，部分地则因为他们为了其政策而试图把"群众高贵化"。他们教育培养的人超过了他们所能任用的数字，从而使毕业生和弃学者找不到他们认为有资格占据的职位，他们促成拥挤的城镇充满了无业游民，从而为公开的社会混乱预备了危险的易燃品。

实质性传统所受到的危害，更多地来自于都市游手好闲的生活方式所带来的社会混乱，以及地方性和部落性权威的失落，而不是来自于海市蜃楼般的理性化官僚机构那种破碎的不成功权威。要是理性化的规划已经获得了成功，要是经济计划得到良好的构想和贯彻，要是教育规划真正适应于"经济和社会的需要"，要是地方政府的制度有效地处在一党制的全国政府或国务会议的控制之下，要是各种各样的部落性和村落性艺术、节日和舞蹈都融化到一种全国性的艺术和节日之中，那么实质性传统的老根早就真的遭受到斧钺之苦了。然而这些事情并没有发生。地方上和部落中的实质性传统并没有被消灭，它们只是在社会的某些部分被削弱了，而针对这种削弱，它们又时刻会在其他地方死灰复燃。

3. 理性化的限制

精心策划、雄心勃勃的理性化宏图一直遇到诸多挫折。物质设备和设施(工厂、道路和水利灌溉等)已经大批地建造起来；新的行政机构组织起来了；更多的儿童进入了学校；国民产值增加了；不然的话，随着人口的增加，个人消费的食物将减少，这在大多数的亚非国家中并没有发生。虽然如此，理性化的热衷者所设想的规划并没有获得成功。不错，许多政府就它们所从事的任务来说还是新手，并且可以争辩说，等它们取得了更多的经验之后，它们将会更加成功地把社会改造得理性化或"现代化"。确实有可能，它们也许会比从前更加成功。然而在可以预见的未来，它们却不可能非常成功。

那些具有更长久的计划和高压经验的国家统治者，在他们力图将其整个社会理性化，以便促成一种明显一元化的理想方面，也并没有获得成功。东欧共产党国家，尤其是具有五十多年计划经验的苏联，在它们对其资源潜力的估计，以及连结它们试图完全控制的各种社会部门方面，却一而再、再而三地出现失误。它们不会甘心于不能制服人类天性的顽固性，因为它们将人当作是可塑的材料。认为必需为了一种单一的理想而将整个社会理性化，这种意识形态上的信仰必然会导致人类权力的缺陷和传统的抵制力不是受到忽视，就是错误地被认为将通过理性化的安排和强制而归于消灭。那些亚非社会的内部更加不统一，更加显得五光十色，它们要实现全面理性化的企图，可能性就微乎其微了。

除了在短暂的战争时期之外，西方社会所进入的理性化进程远远超出了先前自由民主社会所企图完成的任何事业。这些社会中的理性化倡导者并不企望共产党国家所企求的那种全面理性化。西方的政策中并没有"新苏维埃人"那样的对应设想。虽然对于自由社会来说，那些理性化的努力属于史无前例，但是比起它们迫切要做的事务来，这些努力仍然只取得了部分成就。没有必要夸大西方统治者在实现即使是有限的理性化方面所遭到的失败，只要指出高居不下的通货膨胀率，充分就业政策下的大批失业者，以及高犯罪率便足够了。在西方国家中，社会计划和经济计划的语言时时会出现，但是这些国家愈是接近于实际决策，这些语言的影响就愈显得微不足道了。

为什么这些将社会理性化的普罗米修斯式努力对其倡导者来说会显得如此不能令人满意？为什么尽管存在着成功的证据，

他们却没有实现其目标？为什么在西方国家，这些抱负相对来说仍然受到限制？

马克斯·韦伯显然认为，对稳步发展的理性化进程的主要抵制，只可能来自于那些强有力的克里斯玛人物。他以为，只有这种人物能够阻挡理性化的进展，而这种一往直前的理性化进程给人们带来了一种确定不移的信念，即科层制相比之下是最有效的行政管理形式。虽然他对这种科层制化的优越性明显地持保留态度，但是在他对无价格体系情况下"充分社会化"(full sicialization)所受限制的评论[1]中，他的观点大体是，科层制化是不可抗拒的，这主要是由于它优异的效率，同时也因为它能够确立决策所需的知识的垄断地位。

韦伯明显认为，传统没有抵制的力量。理性化是"一往直前的"(dynamic)，用一个军事上的术语来说，传统最多只能"负隅顽抗"一阵。我们先把韦伯的观点放在一边搁一会，让我们来看看现实情境，并问一问为什么理性化的逻辑没有实现。

从理性化实施者的圈子内来看，成功的障碍重重叠叠。人们对有待理性化的事物之多全然无知，对负责执行理性化蓝图者的能力和心理素质亦全然无知，而统治者就必须在这种不断困扰人的无知环境中进行工作。对所有有待理性化的不同活动进行统筹安排，是一项极度复杂的任务，它已不是货真价实的——不是虚构的或"仿效的"——人类权力所能把握，即便是具有丰富而可靠的知识(何况这是很少见的情况)。其次，任何一个统治者还存在着绝对的、不可化约的非理性因素；在实行多

---

① 韦伯：《经济与社会》，第1卷，第55—56页。

头统治的情况下，就象许多现代社会必然出现的那样，他们的各种理想、利益之间的冲突将会破坏任何统一的理性化宏图的聚合力。再次，尽管统治者身上充满了种种矛盾和缺陷，他们却依然不遗余力地将他们的个人意志全面面深透地强加在臣民身上。

历史上的暴政不管多么残酷，往往是受到限制和监察的。现今的暴政名义上具有良好的愿望，却受到一场把社会全面理性化之梦的激励。有什么东西可以去制止它们呢？在全力从事理性化的统治者圈子之外，有什么东西可以去抵制社会的全面理性化呢？首先，那些由于理性化的规划而使他们实现愿望的机会减少的人将会起来抵制。为了实现一个目标或一组统一的目标而调动所有的资源，这必然会使任何社会中追寻的许多目标处于得不到实现的境地；在这类得不到实现的目标中，某些会由于被迫放弃而产生部分不满，其他的则更是如此。在资源匮乏的世界中，没有任何宏图(更不用说包罗万象的理想了)可以实现一个社会所有成员的所有目标。就那些受利益和理想指引的目标来说，尤其如此。有时，以不合作和积极抵制相威胁会导致计划者和理性化决策者作出妥协。这些妥协则损害了理性化的宏图。举例来说，在印度的经济计划中，五年计划往往旨在实现一组名义上和谐统一的目标，如象在国务会议的首席部长们手中通过的那样，结果却成了一项“分赃”。罢工、联合抵制和最终的武装起义都属于理性化抵制者所诉诸的手段，其中罢工在某些国家中是屡见不鲜的，在那里，降低通货膨胀率的规划由政府承担，而工人们在法律上享有罢工的自由。

因此，某些人身上存在着对理想，以及在稍为逊色的形式上

对信仰的献身精神，此外还有以更为平凡的形式表现出来的对诸如家庭、村社、部落、种族群体和民族等集体的奉献之心。有些习惯性的做法是无法被轻易压制下去的。这类理想、信仰、依属和习惯便是传统。种种利益都有赖于传统来界定，也有赖于传统来维持藉以保护它们的阶级职业和集体的团结。

在亚洲和非洲的新国家中，传统的理想、信仰、依属和习惯做法还没有屈服于统治者所实行的仍然相当薄弱的理性化措施。例如，在几个主要种族共同体、宗教共同体之间的利益和信仰的冲突中，尼日利亚出现了分裂。这种冲突部分地是一种利益冲突，是为了控制联邦政府对于人事任命和调拨地方资金的权力，以获得预期的好处。但是，这些集体本身是由信仰传统和依属传统所界定的。在印度，各种种姓之间、地区之间旷日持久的斗争，是为了分配职务任命的权利(获得为任命所必需的教育资格的机会)，同时也为了保证得到联邦政府的地方资金；如果没有关于种姓制度及其神学的信仰传统，没有对各种语言传统以及由此形成的地方共同体的依属，这些相互斗争的集体就得不到事前界定，从而这种斗争根本就不可能。在斯里兰卡，泰米尔人与僧伽罗人(Singhalese)之间一再爆发的暴力冲突具有类似的根源；同样，信奉基督教的南部苏丹人与穆斯林苏丹政府之间旷日持久的冲突，也是利益与信仰传统、依属传统相互交织的产物。在共产主义国家，农民对共产主义的农业理性化进行了不停的抵制，它从另一个角度体现了信仰和依属之传统与利益相互交织，共同抵制冷酷无情的理性化规划的力量。在波兰，农民和工人阶级对共产主义统治者进行了持续的、往往是沉默的抵制，他们反对波兰经济按照其自身的共产主义传统理性化，这是

率和经济节约进行理性计算的压力，以及不断变化的环境的迫力，都使实质性传统注定要失去未来。

理性的经验知识的确已经削弱了对于累积的实践经验智慧的信任。人们已经提出和承担的任务似乎实在太复杂了，而不是实践判断和世代传递的解释所能解决的。经济性计算、技术创新以及区域劳动分工的相应变化，推动了环境的不断变化，从而削弱了人们对职业和地方的依属。与理性化和科学相关联的专业职业大大增加了，从而减低了教会职业的吸引力和基督教牧师的威望。父母权威毫无疑问已不如一百年前那么受人尊重了；婚姻纽带也同样不象从前那样牢不可破了。政府机构和私人团体中的管理现在似乎体现出远为浓烈的理性色彩；它无疑遵循由韦伯所界定的科层制、理性合法权威的许多准则。政策的制定似乎是合乎理性的；它试图或者声称，建立在对后果与代价的理性——甚至科学的——估价之上。关于政策的争论都是用理性地和科学地技算的代价和收益来表述的。科学家和科学技术家被召集来，取代了政策制定和执行过程中的传统评估和试错法。在教育领域，关于教育目的、技巧和实质的新观点在不断涌现，从而不言而喻地破坏了纲要教育传统和指导模式。总之，对世界和人类生活的传统思维方式、传统行事方式，都被认为正在一条广泛的前沿上向后退却。

那些会制止理性化前进的人很少祈求于传统作为一种替代途径；当他们确实这样做的时候，那也是在诸如教育界这类特殊的领域，而且即使在那里，对传统的支持也很分散，相当无效。

并不是所有这些变迁都可以归因于理性化。与理性化和“科学世界观”的凯旋相平行，一直还有某些同样强大的冲动在起作

用，它们来自于享乐主义和个人主义，而尤其来自于一种独特的反规范的个人主义变种，即解放主义(emancipationism)。这里的解放主义是指，每个个人应该有满足其冲动的自由，他应该获得他自己所愿望的那种幸福，他应该只与精神世界相似者交往。然而尽管存在着这些影响深远的运动，现代西方社会却仍然没有充分理性化，而且毫无疑问它们离个人解放还有很大的距离。理性化与解放彼此是相互矛盾的，但是它们之间的冲突并没有被公开地认识到，因为它们同仇敌忾地反对着共同的敌人。

这个共同之敌便是实质性传统，以及一种更为适中的个人主义的诸传统。这种适中的个人主义本身也旨在把个人的行为理性化，并按照一种带有很大传统性的伦理准则培养个人的自律精神。这种适中个人主义本身与许多实质性传统处于隐含的对立之中。然而事实上，清教徒式的个人主义曾经是受实质性传统滋养的。它并没有意识到它不露声色地倾向于接受许多实质性传统，尤其是有关家庭的实质性传统，这表现在它对多元主义传统的宗奉，以及关于个人和群体利益、市民公德和等级制的观点上。这个共同之敌并没有被征服。事物的表层不同于它们的深层。从表层来看，理性化和个人解放的倡导者，尤其是他们的知识代表和政治代表，已经在不同程度上主导了大多数西方国家的公共舞台达几十年之久。当我们从事物之话语的表层转入事物本身（它部分地由话语、部分地由受话语强制的行动所构成）时，情形便有些不同了。理性化规划不过是“持进步主义世界观的党派”更大规划的一部分，自战后以来，在大多数西方国家，它一直在稳步地向前发展。在所有这段时间的任何国家内，它的倡导者并没有占据政治权威的中心。而那些名义上保守的

政治党派，亦即包括“持传统世界观的党派”在内的那些党派，却已经在中心获得了政治权力，它们也表现出受到了理性化态度和解放态度的极大影响。虽然如此，理性化和解放的进程并没有得到完成。它们的这种失败并不意味着它们不可能取得比现已取得的成就更多的成就。然而它也确实意味着，推动它们向前进展的力量还不够强大，使它们不能沿着既定路线进一步前进。它也意味着，“传统世界观的党派”还非常顽强，足以从内部和外部制止从事理性化和解放事业的政府。“各种利益”的权势与舆论的趋势在某种程度上是一致的，而这种舆论倡导政府科层机构领导下的理性化事业。但是各种“利益”之间并不是一致的，而且也有人反对这种源于利益的理性化趋势。也有因依属实质性传统而来的反对意见。依属实质传统的人并没有良好的组织，西方社会的知识精英和政治精英也并不钟爱他们。

在美国正如在联合王国一样，一大部分人都信奉传统基督教信仰；爱国主义仍然广泛传布，虽然信奉它的人都感到灰心丧气。关于性活动和男女正当角色、活动范围的传统信仰仍有许多人依从。人们仍然强烈地渴望强有力的、值得信任的权威。人们仍然坚信，刻苦工作比游手好闲要好，以有用的工作养活自己比依赖政府的救济金要好。人们仍然非常乐于接受论功取酬、奖优罚劣的原则。

实质性传统已不象从前那么独占鳌头了；那些在公共机关任职的人并不乐于接受它们，而信奉这类传统的人则感到他们是违逆历史潮流的。然而实质性传统还继续存在，这倒不是因为它们是仍未绝灭的习惯和迷信的外部表现，而是因为，大多数人天生就需要它们，缺少了它们便不能生存下去。伟大的理性

化运动，以及与之紧密相联的个人解放运动已经取得了巨大的进展，这是无可争议的。它们的进展造成了依赖于实质性传统的行动、组织和信仰之范型纷纷瓦解。在其凯旋式的前进过程中，它们还瓦解了许多并不属于实质性传统，但与其相关联的传统。专制主义的独享权利，国家教会的特权，以及用人制度中优先考虑世系，血亲和个人关系，而不重能力的准绳，本身都不属于实质性传统，但却与它们有联系，而且受到它们的支持，反过来也支持着它们。美国革命与法国革命之后，当这些衍生的传统被逐出历史舞台时，那些根本性的实质传统便失去了庇荫和文化上的辩护者。他们并没有立即抛弃这些传统。虽然鼓吹个人主义-理性主义观点的知识分子都竭力反对实质性传统的有效性，但他们并没有迫害它们的拥护者。首先，他们是自由派人士，他们划定了大范围的社会领域由从事该领域事务的人来决定。他们强烈地渴望，这种自由将会确保他们自己的个人主义-理性主义的自由主义理想占据主导地位，但是他们如此深信实质性传统的强大力量，以致他们对不远的未来的最好希望就是他们所信奉的观点能得到容忍。社会中的大多数人并没有受到非常深入和持久的教育，而且教育对实质性传统并无敌意。教会仍然非常强大，足以保证传统的基督教宗教信仰得到传授和支持。只有在法国和美国，世俗的自由派改革者才成功地在国家支持的教育机构中取消了宗教性教育。

虽然在各种西方社会的许多地方，实质性传统已经在公共舆论中失去了主导地位，但是它们并没有消失或失去作用。它们的拥护者失去了自信心，那是因为，在19世纪的历史进程中，他们对其知识上的脆弱性变得特别敏感。随着民族国家的发展

和教育的延伸，社会愈益理性化了，关于理性化运动的世俗偏见开始慢慢地、断续地侵入到缺乏教育的阶级之文化中。到20世纪中叶，环境变迁的压力进一步削弱了实质性传统拥护者的自信心。

各种政府慢慢地才认识到，它们的首要目标应是提高人民大众的经济生活水平。让那些在集体主义派自由主义或社会主义派自由主义的课堂中成长起来的立法者担任公职，更加快了这种转变。二次大战之后，这种变迁更加是有目共睹——在战胜国和战败国，它几乎都以同样的速度出现。

实质性传统被剥夺了曾在社会的中心所建立的强有力的联盟。教士们崇尚起进步主义思想，记者们、新一辈的电视制作者及其联系人都蔑视“古老的阶级”。甚至那些哀叹或声称惋惜“民俗文化”的消失，以及它被“大众文化”所取代的人，也都对前者的复兴不感兴趣，他们几乎都成了未来理性化的自由解放社会的有力支持者。① 各门社会科学中出现了对理性化大感兴趣的热潮，它们在数量和影响上都显示了欣欣向荣的景象。社会科学家们在实践上一致地献身于“社会管理”，作为顾问和研究工作者，他们希望能够迈向一个具有理性秩序的社会的理想，在其中，“习惯和惯例”、②“令行禁止的技术”②将被科学知识所取代，以成为统治者及其代理机构的指南。

① 我这里只参考了霍加特（Richard Hoggart）《识字的作用》和麦克唐纳（Dwight Macdonald）“大众文化的理论”，载戴卫森（Peter Davison）等编：《文学鉴赏、文化和大众传播》（剑桥：1978年），第1册，第167—183页。

② 维布伦（T. Veblen）：《企事业理论》（纽约：1904年），第302—373页。

③ W. I. 托马斯和兹纳尼茨基：《欧洲与美国的波兰农民》（纽约：1927年），第1卷，第3页。

有些论者已经说过，任何时代的高雅文化都是通过与各个低教育阶层的文化进行接触而繁荣起来的。这种观点似乎是可信的，虽然它更适用于类似文学这样的知识活动领域，而不是更加科学、更加抽象的领域。同样正确的是，虽然在缺少教育的阶层中较之在受过更良好教育的阶层中，实质性传统更加可能受到遵奉，但这类传统却受到更高雅的知识文化的影响，而且在本世纪的各个社会中愈来愈是如此。理性主义文化从一个社会等级下沉到其他的等级，经历了一段漫长的时期，但是现在它已经完成了这种下沉。自然，实质性传统所受到的破坏不可直接地或毫无例外地由理性主义传统和解放传统来解释。变迁着的环境之力量也在其中起了部分作用；然而在某种程度上，环境变迁也是推崇理性化观点的结果。这正是马克斯·韦伯的主要论题之一。

变化着的环境——谋生的地点和方式的变更，工作的性质和观念的变化，现有物质产品供应的变化——本身并不是传统，虽然它们也是传统的后果。进行推理分析、发布一项理性化的命令和表达解放个人意愿的行动，本身也不是传统。它们主要是在传统的导引下进行的；而且是在传统所提供的范型内完成的。如果它们没有被当作传统来接受，它们就不会象现在这样频仍地出现。现在的人类并不比过去的更聪明，或更有想象力；要是他们没有事先就存在的、并可加以再复制的那些范型，那么很少有人可以发挥他们的推理潜力，或者组织和理性化他们自己以及他人的行动，或是表情丰富的行动。换言之，他们象那些他们所毁谤的一味依赖传统的人一样(但方式不同)，依靠过去而生活，处在过去的掌心之中。

传统并不是任意创造的；它们都是严肃的事物，而且是关于严肃事物的，即使它们的接受者有时只是浮泛而随便地遵奉它们。"进步主义世界观党派"具有它自己的传统；它凭藉它们而生存。它的创新愿望是传统性的；它的所有信仰都是传统性的；它所有特色鲜明的新颖之处也都从先已存在的传统衍生而来。

象所有成功的传统一样，崇尚进步、理性和个人解放的世界观也是由一小批倡导者抱着坚强的信念所创立的。这些人是传统拥护者中的中坚分子，具有高深的知识素养，执著而坚毅的精神，以及坚持真理的意志。在"传统世界观党派"居支配地位的时代，情况亦无不同。任何传统的大多数拥护者都只是些随风而倒的人。他们对时下所流行的东西非常敏感；即使在他们似乎是热情激动的时候，他们也没有显示出什么鉴别力。不管他们是宗奉进步主义还是传统主义，他们对知识传统的依属都有某种时尚的因素在里面。

传统是关于严肃事物的，它们并不象时尚那样无规则地变异；它们也要更加持久一些。在表层上，知识时尚也象衣饰、俚语和室内装潢方面的时尚一样变幻莫测。但是在其表层下面，时尚的沉浮消失了，显出了某种稳定的东西。变动要缓慢些，时间也更长久些。深层较之表层，情操、感受力和思想都显得更加严肃，而在表层的表达中它们受到了扭曲和夸大。这并不是说，在深层，即在象征建构的世界和个人的心灵深处，这些反传统的传统并没有什么不同于实质性传统的心理倾向。它们确实有所不同，但是在它们的统辖区，它们并不象在表层那样与实质性传统迥然相异，那样不成其为传统。

崇尚发挥理性能力的心理倾向并不必然要求把人所遇到的

所有事物都加以理性化。要求独立行动、创造和接受新事物的动机并没有指令人们去宗奉反规范的个人解放。这些动机都属于根本性心理倾向，当处于更为不常见的未成形状态时，它们与实质性传统赖以建立的心理倾向并不那么迥然相异。人类灵魂中的深层倾向并不是完全和谐一致的。F. 奈特 (Frank Knight) 曾经说，人在根本上是一种“制定规则、又破坏规则的动物”。[①] 这是正确的。要求自由的渴望，理智的倾向，与敬重规则，保持同过去的连续性，思念过去以及依恋地方和集体等心理倾向同时并存着。它们处在一种摇摇摆摆的平衡之中，有时更偏向于这两大心理倾向的某一端，有时则倾向于另一端。它们在露出上述连接体的表层时，便落入了由传统所设定的外套之中，这种外套并由利益和接受盛行的时代主导舆论所强化。当这些心理倾向出现在公共话语的表层时，它们也很容易成为思想教条而传播开来。这些思想教条从来没有与根本心理倾向失去过联系，但它们也获得了部分自律性。这是因为它们落到了专门制造思想教条的宣传家和学者文人的手里，这些人并不十分通晓人类的深层心理倾向，甚或他们自己社会的心理倾向。当这些根本心理倾向作为某个宗派的基本信条浮现到表层，条理十分清楚时，它们便更加周详具体，而且也更加偏激了；与此同时，它们试图与同一传统族类中的敌手进一步分道扬镳。

所以，人们在表层上的鼓动导致了他们鼓动的思想所由渊起的根本心理倾向的扭曲。思想教条的阐述破坏了根本心理倾向的范型，抑制了其中的某些因素，同时激化了其他因素。这并

① 奈特(Frank Knight)：“经济理论与民族主义”载《竞争的伦理及其他论文》(伦敦1935年)，第301—305页。

没有使得思想教条显得更加不真实，或失去效用。但是在接受宣传家、文人和政治家关于其传统和根本心理倾向之描述的过程中，这些传统的继承者却没有觉察到他们自己的传统与根本心理倾向之间的平衡与交织。

目前，在表层上，实质性传统似乎已经部分地湮没无闻了。[①] 除了偶尔还有与思想教条无涉、且大都着眼于特殊问题的精神倾向爆发，例如有组织地反对无限制的堕胎之外，相对来说，它们在公开争论中已经无声无息了。然而它们并没有消失。许多人仍然遵奉它们。还有许多人如果能够接近支持它们的知识传统的话，也会遵奉它们。实质性传统前途未卜。支撑它们的根本性冲动总是存在的，但是在目前，与那些支撑相反的理性化和个人解放传统的冲动相比，它们就显得弱小了。

实质性传统的反对者自认为摆脱了传统的包袱。当他们集中力量对实质性传统大加讨伐时，他们将实质性传统与所有其他种类的传统等同了起来，从而深信他们自己已经摆脱了任何性质的传统。他们倾向于认为，他们自己的观念完全是建立在理性之上的；解放主义者及其浪漫的先驱者自视为理性的代言人，倡导完全摆脱了传统的自发性和"自然性"。理性化和个人解放的反对者或抵制者被当作传统的代表。这些理性主义者没有认识到，他们实际上同样深深地处在某种传统重轭的束缚之中，这就拆穿了他们那种自主的声言。事实上，他们要比他们所愿意的更接近于那些接受了实质性传统的人，而这些人倒时而、甚或常常意识到他们在遵循传统。

---

① 它们就象雷南（Renan）所描述的沉没城市伊斯(IS)中的教堂钟声。

对那些自认为摆脱了传统的人来说，意识到自己在遵循某种传统，并且依赖于它，可能会具有某种困扰作用。知识性传统、形成文字的传统与实质性传统具有诸多相同之处。当倡导者意识到"理性"、"生命"和"自然性"也是由传统所产生的时候，它们就会显得不同了。被人们认为毫无疑问的信仰其实只是自己的时代和文化所特有的，正如这种观点使那些认为它们普遍有效的人感到困惑一样，觉察到理性做法和"自然"行为也存在传统性，具有某种类似的困惑作用。作为一种结果，"错误"的传统与"正确"的理性之间的分界线打破了。那种受科学知识和某种"自然性"标准导引的强大势力曾把传统性界定为错误，并向往着一种无传统的未来，现在则可能失去了某些曾经推动它前进的能量。

理性化和个人解放理想与实质性传统的理想之间存在着真正的差异。它们属于不同的生活理想，但是现在人们开始认为它们具有共同的传统特性。认识到这一点并不意味着损害了关于世俗性、享乐主义和个人主义的实质性理想的声誉。虽然如此，相信这些理想标志着承认实质性传统的存在权利，尽管这类理想来自于认为它们是独立的理性思维的产物这种信仰。

理性化和个人解放运动仍然保持着极大的势头，但是在少数几个关键点上它已经开始出现了停滞。为其付出代价的人已开始清楚地觉察到这种代价的沉重了。这类代价并不仅仅是经济上的；它们还更多地表现在理性化政府的无孔不入，以及它们垄断决策的倾向上。区域自主和非中心化要求呼声日高。随着理性化的扩大和渗透，理性化官僚机器的效率低下已更加有目共睹。

第九章 传统的前景

传统在未来的状况就象任何其他未发生的事情一样难以预见。然而，尽管存在着这种困难，对未来的传统情形略作考察还是值得的。事实上现在有许多预测，但除了关于技术创新和不间断的科学事业的传统之外，它们很少给任何传统留下一席之地。这里的科学技术不是作为传统出现的，而是作为对变化着的环境的理性反应，因为这种环境中的人口日增，而煤和石油等能源的供应则呈减少趋势。在这些预测中，一种完全理性化社会的想象从未或缺过。科学技术研究通过政府决策而得到应用，而这种政府代表了一个需要这类决策，因而毫无疑义地接受它们的社会——这就是今日的理性化实践者的观点，他们认为，未来的社会采取这样一种形式是不言自明地合乎理性的。这种理想首先由弗朗西斯·培根在17世纪所勾勒，而在19世纪由圣西门和孔德作了清晰的描绘。那些对传统视而不见的人实际上生活在它的掌心之中，正如当他们认为自己是真正地理性的和科学的时候，并没有逃出传统的掌心一样。

以科学主义观点探讨社会的未来也形成了一种传统，这恰恰表明了传统的不可避免性，这是我对传统之未来的考察首先要阐明的。只要作为连续发展的认识体系的科学还存在，传统就也将存在。如果每代人都全盘重新开始从事科学发现，那么科

学事业的整个范型就将消亡了。科学就不可能再存在，不管是作为一种知识体系，还是作为获得它的方式。完全无传统社会的预言者从来没有走得这么远，以致要从那种社会的特征中消除科学的传统；他们大谈科学训练，却忽略了科学中的传统。

全盘理性化实践者并没有预言一种不断自我重建的政府；他们并不期望每十年、每年甚或每日全盘更新立法体制。就他们为那种全盘理性化的社会所制定的根本大法之完备性来看，他们明显没有预言一种不断以理性方式更新的根本大法。

这里关于科学传统和技术改造传统之存亡的观点，同样适用于全盘理性化社会之理想的所有其他方面。对于科学来说正确的观点对于学术研究也不会更缺少真理。某些文人学者断言，每个人都在创造他自己的经典，因而不存在经久不衰的经典著作。① 他们必然会发现，人类心智(包括他们自己的心智)的独创性还不足以实现他们的思想教条所隐含的内涵。不仅大多数古老的经典将保存下来，而且“新的”经典也将趋于稳定，而这些学者所崇尚并认为是不可避免的和真正的个人化解释，也会显示出某种程度的稳定性。非正经的、琐屑的事物可以专门在时尚的统治下存在；严肃的事物则将在传统的统治下存续，而重要的创新将成为传统。

个人解放也是一种传统，它的呼声落入了传统的框架之内。理性化会损害实质性传统，因为它将消溶所有来自于社会文化生活早期阶段的事物。个人解放的传统是货真价实的传统，但是它们与实质性传统相对抗。实际上它们是出于对实质性传统

① 参阅 F.凯莫德：《经典：永恒与变迁的文化想象》(伦敦：1975年)。

1. 理性化的前景

如果我们假定，理性化的动力持续不断，不会出现反复，那么除了理性化本身的传统之外，其他传统的存续机会如何呢？让我们再假定，对物质福利的要求程度没有下降。可能出现的情况是，要是人口没有显著的下降，为保持物质福利水平所必需的原材料的匮乏将会加剧。

一个可能的后果是，人们对效率的要求将会愈益强烈。各个工作领域将迫切需要种种新的管理安排，寻求新的技术。在生产成本中，劳动力成本将不会只占较小的比例，结果是人们将坚定地寻求机械化，以减少生产成本。这将要求用各项灌输和维持理性化精神风尚的制度来支持，所以，各种导致环境变迁的因素将不会失去它们的势力。

实际上，各地由政府所推行的理性化运动都是在集体自由主义和民主社会主义的庇护下推进的。虽然人们对结果普遍地不满意，但是许多人认为，解决不满意结果的途径在于加强政府的理性化努力。这将由扩大政府权力和庞大的官僚机构的活动来完成。这种官僚机构的负作用给效率更高的社会部门背上了一个包袱，这是一个难以解除的包袱。正是这种官僚机构的存在，要求进行更彻底的理性化。官僚机构希望将社会的其余部分也理性化；它的批评者则希望将它理性化。不管他们成就了什么，他们并没有忽视赞美理性化的理想，也并没有忽略去谴责任何阻碍理性化的东西，诸如"无知"、"既得利益"、"偏见"，以及所有来自于因袭的行事方式的事物。

所希望的、可行的，不管作出行动的是个人还是集体，也不管行动的目标是个人还是集体。理性曾被认为是认识世界的一种方式，确立统治者和公民的个人生活目标的一种途径。现在它则已经成了一种安排行动的途径或方式，这些行动旨在实现由政治、情感和传统确定的目标。(目标的传统性并没有得到承认)虽然如此，理性的任务已经发生了变化，但是人们仍然在开发理性能力，因为人们认为理性是义理之所在，从而理性公开指导的理性化运动又增加了一个合理的理由。韦伯暗示，这整个伟大的运动已经在一种毫无人情和意义的操演中结束，而要逃避和摆脱这种操演则是不可能的。事实上，这场运动建立在一种比马克斯·韦伯所说的更坚实的基础之上。这就是奉献于以某种方式理解的理性，奉献于一种人类福利的理想；而且这两种奉献精神都建筑在某种传统的基础之上，它一旦被人接受，就极难以抛弃掉。除此之外，利益和意识形态上的热情更加强了这类奉献精神。

在这些不断困扰人、逼迫人的条件下，对过去和过去留传下来的行为模式的依恋已被不断削弱，不断受到动摇。传统就象一株植物，只要在一个地方栽培了一小段时间，其根枝便会不断蔓延，然而又往往会四处断裂，从而其枝叶的养份被切断了，植物变得日益枯萎。传统可能是不可避免的，但它们并不一直是非常强大的。寻求传统的倾向可能弥漫于人类社会，并可能找到某一种传统作为依恋对象。寻求一种宗教传统的倾向可能存在于所有社会中，但是如果没有其他种种传统及传统支持者的支撑，实质性传统就可能会变得萎靡不振，虚弱枯竭。

一个将事物不断理性化的中央政府，一种要求政府发挥作

用的强大愿望，一种受到政府支持的要求个人解放的强大舆论，削减历史、地理、文学和高等文明课程的普及公共教育，以及牧师们已对宗教传统失去信心的各种教会——所有这些因素的结合当然可能使寻求传统的倾向相当软弱无力了。如果学校与宗教、家庭和依赖学校的工作都分离了，那么传统便失去了传递的媒介，并且愈益削弱了。那些创造性的寻求传统的能力便失去了它们所需要的框架。它们就象常春藤一样得不到浇灌和修剪，也没有棚架或墙壁可以攀附生长。假如各种大学都非常迎合时宜，都一味以技术和职业为导向，那么使社会保持过去意识的诸传统就会受到削弱。它们将不会消失，但它们成了专业研究的对象。这正是现代西方社会中正在发生的事情。

自然，上面考察的种种倾向不可能彻底实现。中央政府的理性化能力在实现其目标的过程中从来没有完全成功过。即使它志在全面地控制整个社会，它也不会成功。并不是社会的所有部分都同等地、不停地和全面地处在变迁环境的压力之下。某些部分并不象其他部分那样脆弱。整个教育系统不会都毫无保留地鼓吹个人解放，即使其高级权威和教师希望这样做。家庭是不可能被废除的，许多家长将会培养其孩子寻求和坚持实质性传统的倾向。同样可以想象的是，理性化和个人解放的意愿将会超出可以容忍的极限。

迄今为止理性化还是成功的，因为并没有十全十美的成功。它愈是成功就愈将危及到自身，愈会招致人们的抵制。个人解放运动在反对一种不断退却的传统的过程中也取得了胜利，然而传统没有，也不可能失去其所有的活力。这种胜利一直保持着过去的势头，因为人们还没有非常广泛地感受到那种彻底成

功将会产生的全面后果。完全成功也可能成为不堪忍受的。并不是社会中的每个人都希望按照个人解放的理想来生活的。

2. 从进步主义的挫折中看传统的前景

进步主义者可能会认为，只要进步主义的规划得到忠实地履行，就没有问题会得不到解决——愈是忠实地实行，就会愈是成功。然而现实并不象他们所相信的那样，那些相信它的人也并不完全真心地相信。进步主义已经碰到了难题，某些进步主义者也勇于承认他们的挫折。正是由于这点，他们才没有抛弃他们的信念，但是他们确实承认出了某种岔子。

尽管那些激进分子偏爱的体制出现了差错，但他们却仍然坚持要实现他们所宣称的理想，或者坚持实现他们所谴责的西方社会的那种水准，他们对日益明显的事实并不感到沮丧。他们不会受经验或知识的感染；毫无实际体验使得他们麻木迟钝，而麻木迟钝使得他们看不见他们所偏爱的体制的道德缺陷。对进步主义者来说就不是这么回事了。进步主义者在其自己国家的长期执政已经使他们认识到，他们各自的社会中所公认的问题并不会由挥舞某种魔杖而得到解决。面对这些困难，某些进步主义者已经转变成了激进分子，以为更激烈的措施将会解决它们，并得以实现他们的理想。这是一种相对来说较为简单的思想改变，因为激进分子和进步主义者都具有理性化和个人解放这两种共同的理想——虽然比重和热切程度不同。许多进步主义者（集体主义自由派和社会民主党派）并没有经历那种转变。他们已经开始承认，这个世界比他们从前所相信的要复杂得多，

过去则并不象他们从前所相信的那样是一种无可挽救的罪恶和错误的记载。

这种变化的第一批信号出现在人们对初级和中级教育的态度上。人们已经开始不满于体现在教育中的个人解放理想。当然，这种理想在教育实践中并没有象在某些曾经走在运动前列的知识分子的意见中那样，成为那么明显的标志。人们重新开始赞赏某些"基础性教育"，诸如学会正确的阅读，学会传统式传授的民族语言，学会如何合乎语法地写作，学会传统类的算术，等等。对"法律和秩序"的态度分歧在某种程度上减少了，而对罪犯的根本清白性的信念则不那么坚定了。在一系列国家中，人们在选举态度上略微、然而普遍地转向自由派和保守派，反对共产党和社会党，这显示了人们对这方面进步主义传统的信心，也显示了人们对某些朦胧感知到的替代方案的信念在现代重又复兴了；这些替代方案更加接近于实质性传统。

在权力、光荣和大肆宣扬的背后，对理性化和个人解放的肯定并没有处于绝对而不可动摇的主导地位。许多似乎曾是肯定的吹嘘沉默了，其中的某些肯定至多不过是屈从于时尚罢了，而实质则倾向于一种不同的方向——即实质性传统的方向。这些倾向可能会导致对实质性传统的默默肯定，甚至也许是更积极的肯定，这类传统仍然拥有众多的献身者。

理性化实践者并没有放弃他们的规划，向保守主义的略微靠拢只代表了一种比名义上所显示的更微小的改变。理性化已经成了主导传统，许多反对它的人也渗透了理性化的因素，并且无法设想一种截然不同于理性化社会的社会或文化。但是，由于同样的原因，理性化实践者也并没有百分之百地坚持他们的

社会理性化规划。的确，不管他们什么时候考虑到独特的政策，他们都忠于理性化原则；他们意欲他们的政策主导他们将处理的对象。同时他们设定社会是客观存在的，它具有自身法则和必要条件，而不只是理性化实践者、立法者和管理者的法则和必要条件。他们设定这些制度是恒定的。税收政策即预先设定了婚姻及需由父母照顾的孩子的存在。理性化实践者则设定了公民精神、宗教信仰、博爱以及科学学术传统的存在，他们试图去影响这些事物，但是他们也考虑到这些事物的继续存在。虽然他们无孔不入，然而他们的理性化行动实际上并没有达到本来可能的那样包罗万象或面面俱到。他们毫无疑问都是理性化规划的坚决支持者，试图比现今更彻底地推进这种规划，但他们做不到这一点，因为他们被预想中的抵制所遏止了。还有的理性化实践者则受到他们自身的禁忌性观念的遏止，这些禁忌通常是一些天经地义的信仰——传统——它们确认全盘理性化所要消灭的那些传统是合理的。

就象这些零散的传统性现象遏止和限制了改变理性化和传统之间现存平衡的可能性一样，理性化规划正在陷入极大的困境。为了达到其目标，这种规划甚至给市场这一调整各种利益的机制，背上了一个几乎不能承受的负担。它正在消耗或促使消耗掉构成进一步生产必要条件的那些产品。换句话说，它正在挖自己的墙角。理性化规划需要巨大的资源去酬劳其实践者，去分配物品和服务，而在实现这种规划过程中，它却消耗掉了将用来维持、置换和扩大设备的那些产品，这些设备将用来生产理性化规划所必需的资源。理性化规划是一种自挫自败的规划，因而必然要失败。

因此之故，理性化规划的预期益处并没有象预测的那样兑现；不满情绪促使人们离开了理性化的鼓吹者。理性化规划的受害人则由于这一规划的直接或间接落实而受到损害或剥夺，他们也必然要起来否认这种规划的可行性。这并不意味着他们将信奉拥护实质性传统的益处，以作为理性化的一种替代途径。他们中的某些人依恋于市场模型，以作为一种替代传统。虽然如此，全盘理性化规划的失误重新表明，在温和的个人主义和更有限的理性化的背景下，实质性传统是可能继续存在的。

全盘理性化规划的支持者和代理人可能都死抱着理性化的传统，他们对其倾注了极大的理智上的努力，并视其为荣誉和声望之所系。然而不管他们如何忠于其理想，他们也终将失去自信心。在极权国家，他们可以不顾一切地固执坚持这种与他们紧密相连的规划，因为承认错误和失败将会危及到他们自己的生存。在自由民主的国家，他们的觉醒必然要改变他们对规划的支持，其中的某些人可能会不再拥护它。未来的一代人由于没有对这种规划投入很多的智力资源，因而将不会那么热衷于它。自然，他们可能会转而热衷于个人解放的传统，因为在一个世纪的时间里，它与理性化传统紧密相连。但是这并不是不可避免的。

由于能源成本的增加，理性化规划的磨难一直在加剧，这使它处在一种更为不利的境地上。正如美国的情形所表明的，这可能会使进步主义党一方要求进行更加彻底的理性化，但它也会加深人们对理性化规划的不满。对一个不称职的理性化政府的敌对情绪正在与日俱增，而且这种情绪所指向的对象范围也在扩大。一个笨拙地侵入到某个领域的政府同时也失去了在其

他领域进行理性化干预的合法性。

石油燃料的匮乏和使用原子能的重重阻碍可能会促使人们使用更多的人工能源;这必将是一个缓慢的过程,而且将会受到抵制。要是它毕竟还是发生了,那么它就可能在工作领域恢复更多的传统技术。建筑材料资源的匮乏可能会使人们对摧毁旧建筑更加三思而行,并限制人们宣布某某建筑是陈旧过时的。

与此同时,对这种困境的认识可能会使人们更强烈地要求创造新的生产能源的方法,并可能以避免生活水准恶化的愿望来代替改进生活水准的要求。理性化世界观的中心传统就是相信新的优于旧的。

生命期限的延长,老年人的增多给青年人所带来的负担的加剧,这些都会降低提早退休的要求,并使更多的老年人就业挣钱。这对于连续不断的强化创新可能是一种障碍;因为老年人更加竭力地抵制那些使他们难以发挥其专长的环境,而这些专长是其多年前所学的。

庞大的理性化规划的失败并不会必然地带来传统模式的重建。它们可能会加剧社会的冲突,就象属于这些失败之一的通货膨胀确实所加剧的那样。通货膨胀危害到了相对地位,即使在一个相对平等的社会中,破坏储蓄的通货膨胀也必然会促使储蓄者更加激烈地反对通货膨胀的受益人。通货膨胀产生了一种普遍的不安定,它对传统的危害甚至比 30 年代“大萧条”时期的失业的危害还要大,而“大萧条”对传统的思维方式和行事方式曾产生了灾难性的破坏作用(例如对家庭生活、两性关系以及敬重权威的破坏作用),与此同时它还使人们更加迫切地要求赋予政府更大的权力,以便采取更加激烈的行动解决失业及其后

果。这是政府全能信仰形成过程中的决定性一步。这些信仰标志着理性化规划形成过程中一个划时代的转折点，被其代理人和其未来受益者所同时接受。

不仅中央政府将无力完成他们声称能够实行的那种包罗万象的和无孔不入的理性化，而且它们尤其不能如愿以偿地实现这种高度的理性化，以及与之相连的它们所许诺、并有一大批人所期待的那种高福利水准。在西方国家，中央政府所取得的这类成功使它们得以长期执政。它们注定要失去人们的信任，但是这种失去信任并不意味着由它们的许诺所激起的愿望将会消解，人们仍期待在未来能满足这些愿望以使这些政府得以长期执政。当前欲望水准上的总体需求与宗奉社会整体之未来福利的传统是不协调的；前者并不能得到满足，而满足它的努力阻碍了后者的实现。中央政府实现这种需求的失败是必然的、不可避免的，并会使那些愿望得不到满足。这些未满足的愿望并不会导致传统的复兴。不安与不满可能会平息下来，人们将接受限制，降低对于物品和服务的要求，这种物品和服务从表面看来好象是"无偿的"，而实际上却必须由生产以及发行与生产不相应的金钱来偿付。

对制度和信仰的传统来说，承认理性化的失败就如继续相信它将会成功一样不能令人惬意。如果理性化成功了，那么这种成功将会摧毁它自身之外的所有传统。而它的失败可能会招致具有同样破坏作用的反动。对其失败的一种反应将是要求一种更加狂热的、更加雄心勃勃的规划。另一种反应则是无规则地出现的不满、社会冲突，以及对不稳定的、出众的克里斯玛人物的盲目轻信。

母的爱护仍为儿童的生存和成长所必需，那么这些传统就不会消亡。只要宇宙还存在着神秘性，只要人类还在其中寻找秩序，只要他们还好奇地希望认识它，那么他们就会创造、完善和依恋于传统。只要他们还希望成为比他们的身躯还多点什么的东西，那么他们就会寻求并创造传统。只要人类还需要规则、范畴和制度，只要他们还不能即兴地创造这些东西，或不是只在某个场合才需要它们，那么他们就将坚守着传统，即使他们骄傲地认为并没有这样做的时候亦复如此。只要各个个人的独立行动还不足以达到任何人所能想望的所有目标，那么有关众人行动的持久制度安排就将是必要的，组织也将是必需的；西只要哪里有组织，哪里就将有权威，而且权威将与传统融为一体。

没有传统，人类便不能生存，即使他们司空见惯地不满于他们的传统。这并不是说，在所有时代和所有的地方传统都同样强大，也不是说，在所有时代和所有的地方反传统的压力是同等的。有时是稳定性更大；有时会出现更多的逃避传统的行动，有时这些行动同时逃避理智和传统。逃避的方式多种多样，而且这些方式并不是无关紧要的。

虽然人类不能没有传统而生存，也不能做到对其所接受的传统心满意足地生存，但是传统既是持续性的，又是断裂的。虽然如此，它们仍然以某种形式保存了下来。传统以何种特殊结构持续和断裂，并不是与人们所处的社会无关紧要的问题。传统性范型对所有经验到它们的人来说，都造成了一种真正的差异。它们并不是总以同样形态存在的附带现象。如果它们是这样的话，人们就没有理由去关切它们了，因为它们将没有作用，人们对它们也无能为力。但是实际并不是如此。我们的每一项

牺牲其他有价值的传统为代价。

在人类生活中，有许多东西需要改进，许多这类需要改进的活动和情境事实上也能够加以改进。还有许多东西不能得到很大的改进，这倒不是因为它们非常接近于理想——它们常常与理想相差甚远——而是因为颇大程度地改进它们并不是人类力所能及的。

发挥理智作用的能力是人类所富有的最优秀特质之一。完善、赞扬和激励这种能力的传统则属于最优秀的文明传统。将发挥推理和观察的能力训练成科学的活动，是我们的文明，尤其是现代文明所培植的最优秀的成果。这种训练有素的心智能力的知性果实，连同艺术作品在内，属于人类最伟大的成就；诋毁它们，甚至破坏取得这些果实的活动和制度，乃是罪恶行径。但是这些果实的培植和获得也付出了直接和间接的沉重代价，它们必然地或非必然地侵蚀了其他同样宝贵、同样为人类所需要的传统。

从传统中解放出来的传统也属于我们文明的宝贵成就。它把奴隶和农奴改造成了公民；它解放了人类的想象和理智能力；它使人类有可能得以实现美好的生活。人们也时而清醒，时而浑浑噩噩地追寻这种传统，其代价是牺牲了导向有秩序生活的实质性传统——而一种有秩序的生活是美好的，并且是美好生活的一部分。这些实质性传统被许多人肆意破坏或抛弃，这导致了许多为良好秩序和个人幸福所不可或缺的事物的丧失，同时也造成了普遍蔓延的社会混乱。

17 至 18 世纪欧美启蒙运动时期是人类历史上最崇高的时代之一。启蒙运动的手段就是理智，而它的目标是解放。这种

手段扩散到了科学、学术和公共生活之中，那种已取得极大成功的目标则改变了西方人的状况；这种改变毕竟还是非常有益的。同情之心扩大了，人类的价值也得到了承认和提高。与更早的历史时期和其他文明相比，社会已变得更加人道和公正了。然而人类(包括为数不少的西方人)决没有变得更加完善，启蒙运动的某些理想还没有实现；有些理想实现了，然而却是自相矛盾的，由于这种缘故，潜在的罪恶变成了现实。这类理想的代言人并没有预期到会有这种结果。个人解放的传统已经得到了很大的发展，在某些方面，它已经超出了值得人们孜孜以求的理想的界限。这个理想的其他方面则被证明并不象人们所认为的那么美好。把人类从迷信和巫术信仰中解放出来已经走得如此之远，以致对许多人来说，一个道德上井然有序、人们对某些事物充满神圣感的世界之理想已经幻灭了。赞扬社会朝着更高的物质生活水平迈进是由一种伟大的理想所激发的，这种理想现在仍然值得追求，虽然不是借助于目前的制度安排。但是即便是在最有成效的时候，它也损害了其他关于家庭生活、宗教信仰和限制欲想的传统。

启蒙运动是与传统对立的。至少它的那些伟大的代言人和稍许逊色的解释者认为是这样。启蒙运动所获得的成功要归功于它形成为一种传统，也要归功于这样一个事实，即它是在一个实质性传统相当强大的社会中发生和发展的。它与敌人的斗争取得了胜利，那恰恰是因为敌人还强大得足以遏止它的完全胜利。启蒙运动的思想生存在实质性传统的土壤上，因而其发展没有危害自身。只要对权威的敬重和行使权威者的自信心都保存着，那么启蒙运动那种通过发挥理智而求得解放的理想就会

不断向前发展。它不会象假如社会失去合法性时所会出现的那样危害到社会。只要个人仍然忠于他们的教会，那么教会的政治权力和过分特权就可以在不破坏虔诚信仰的前提下逐渐减小。

一旦宗教信仰不再被人们所信奉，宗教共同体和地域共同体发生了动摇——由于成功地贯彻了启蒙运动的理想，即理性理想和理性化经济活动之理想，这种情况在某种程度上已经出现——那么社会便受到了危害。人们所预期的理性共识（rational consensus）并没有在人们所想望的那种广泛范围内产生。由于共同体消除了对利己主义的攻击性冲动及其行动的约束，由于人们只顾眼前利益，而不顾日常生活环境受到剧烈破坏的后果，创造出各种新的技艺，从而社会便受到了危害。在19世纪的历史进程中，由于工业化和工人队伍不断涌入都市，由于新型的公开政治，新的行动自由，以及下层阶级要求更高的物质福利这一正当的思想，因而阶级冲突变得愈益公开和尖锐，但它们并没有危及到社会。它们之所以没有危及社会，是因为它们在规模和强烈程度上还非常有限；权威的诸传统还强大得足以限制它们。在这些冲突并没有被诸如通货膨胀、战争失败、公共领域的意识形态渗透以及一大批"游民—知识分子"等特殊环境所加剧的地方，传统依然保持着这种强力。

1. 世界的混沌性

宇宙中存在着某种秩序，但它并不是一目了然的。要认识它并建构某种关于它的形象，必需进行艰苦的思索和长期的研究。这种宇宙性的秩序下面还有多种秩序，它们同样是难于认

识的。人类社会的诸种秩序则不仅难于认识，而且在所有丰富多彩的实际生活中也难于维持。人类社会的混乱无序是由人类的行动和信仰造成的。

然而，在大多数时候，人类(至少是他们中的绝大多数)并不满足于在一个无序的世界中生活。他们需要生活在一个他们对之掌握着蓝图的世界框架之中；他们需要范畴和规则；他们需要判断的准绳。他们自己并不能即兴地建构这些东西。这就是全盘解放和全盘自主的理想的局限之一。家庭、教会、社区、教育机构、军队和工厂中的权威并不能建构起所有这类蓝图，就它们所能提供的蓝图雏形而言，其范围是有限的，而它们之被人接受则取决于其制订者的合法性。人们需要其祖先的帮助；他们不仅需要血统上的祖先所提供的帮助，而且也需要他们的社区、社会和各种制度上的祖先的帮助。

毁坏或抛弃这些认知上、道德上、玄学上和技术上的蓝图不啻是走向混沌。破坏性的批判是理性批判的一种延伸，由于憎恨而激化；它毁坏了理智和有限制的解放所带来的益处。

与祖先的成就失去联系会引起危害，因为它剥夺了未来一代人的导向图，而这是所有人，甚至是天才和先知也都需要的。他们自己并不能以一种稳定而令人满意的方式即兴地创造出这类蓝图。当他们与祖先的成就失去联系时，他们还丧失了更多的东西。丧失祖先的形象同样是精神贫困的表征。他们丧失了对于超越他们自己、也超越同代人的那种集体的认同意识。在当代西方社会许多人的心目中，对社会的过去和现在状况的统一性的意识是模糊的。

与祖先失去联系产生了某种非道德化。当那些移居另一个

社会的移民感到失去了其祖先所提供的东西，同时还没有掌握主人社会的成就时，他们中间往往会有一种危机感。他们的子孙处在危险的情境中，仿佛处在其祖先社会的成就与移入社会的成就之间的一条沟底，前者已经失去，而后者尚未获得。如果人们正在通过同化到新社会之中而获得新的祖先，那么放弃自身原来的语言和社会祖先就不会那么令人困惑了。体验到这种意义上的血统祖先与文化祖先的消失，同时又没有相应地获得新的祖先，这将会把人们限制在自己的一代人中。这种情况并不随意发生，虽然由于描述这种经验的语汇还相当贫乏，人们并没有感觉到这种不安的根源。描述这种现象的语汇之所以会贫乏，是因为现代西方社会试图表明，赞扬依赖于过去似乎是一种缺陷。“祖先崇拜”则是一个受到鄙视的极端，另一个极端是这样一种实证原则：即一个人应根据他通过自身的努力所能获得的成就来评估，或者，不管他的成就如何，他都应该根据活在人世的权利而得到与任何其他人同样的报酬。

在幸运儿垄断机会的情形中，有许多东西在道德上是应受谴责的。一个庞大的社会并不仅仅是由各种家庭、等级和阶级所组成的。这些不过是市民社会的各个部分，它们必须具有一段作为整个社会之过去的历史。共同祖先是一个逐渐发展和逐渐获得的问题，而不是正式颁布的问题。它的形成过程有许多障碍，一旦它开始形成，又会有许多东西来破坏它。它非常之脆弱，但是社会的个体成员不仅自己的生活需要它，而且他们后代的生活也需要它。

不是说这些指令不应该当真对待，或者说它们没有带来显著的益处。错误在于将它们视为唯一的追求目标；同时还在于没有考虑这种追求所带来的后果，即导致了忽视已经获得的成就。这些后果之一是，个人生活中应该奉行的规则和准则之温床被削弱了。

认为这种温床总是深厚的，足以抵制冲动、利益和理智所产生的所有压力，那将是一种错误。认为在它起作用的地方它总是有益于人的，同样是不正确的。并不是所有的传统都是有益于人的；也不是所有的传统都值得保存。虽然如此，一种习惯做法或信仰已经延续了很长一段时间却是一种事实，这足以成为保留它们的理由。仅仅由于存在这一事实，通常就成为它继续存在的一个理由。它不应该被认为是应予考虑的唯一理由，其他的理由可能对它不利，从而保留传统的理由会削弱或不再存在。纵然极乐世界会失落，但也不应该坚守所有的传统。然而这些传统永远不应该象从前那样被如此轻率地废弃。

3. 传统性作为一种内在价值

某些信仰、制度和习惯做法的存在本身就表明，那些按照它们而生存的人都获得了益处。过去遵照它们而生存的那些人与生活在以后或现仍活着的人没有根本的区别。他们并不是任意地获得信仰的；他们在其中生存的那些制度也不是从外面强加在他们身上的。如果他们没有开玩笑的话，这些制度就必须具有意义才能存在。这些传统不会如此残缺不全，以致不能承受人类依循它们来生活。它们也不会妨碍人类获得伟大的成就。

恰恰相反，它们恰恰使个人得以以一种戏剧性的形式，而集体以更为渐进和默默无声的方式，获得诸多伟大的成就。人们应该更加敬重地，也许甚至是更加敬畏地对待这些传统。摆在我们面前的人类成就常激起我们的感激之情；无数我们所认识或不认识的个人克尽职守，为了其社会、家园、教会和国家而历尽生存的苦难和灾变，并作出了不懈的努力，他们则常常令我们肃然起敬；这些情感都要求我们对我们面前的传统应耐心。不仅要承认人类生活中虔敬之心的正当地位，承认没有虔敬之心(包括对过去的虔敬之心)的生活将招致悲哀，并且确实危害到活人的生活；而且还要劝导人们敬重传统，使人们意识到，抛弃一种传统并不能保证它可以被取代。它可能会由某种更加糟糕的行为或信仰范型所代替。

应该记住，一种独特的信仰传统或行为传统一旦被抛弃或长期处在受排斥和压制的状态，它就可能会完全消亡或接近于消亡，留下一个空白，人们将感到那是一种鸿沟，并以一种更加糟糕的信仰或行为来代替。专项传统可能会永远丧失，或只是保存在有关物质器物的记载之中。一项传统一旦不为人们所惯常地遵奉，便不可能再特意地恢复。后来那些愿意恢复它的人的条件、动机，更不要说记忆，都不适合于这项任务。所出现的将是一种对已消失传统的狂热歪曲，一种重新强加给人们的、不可能持久的歪曲，因为被迫接受的人会发现它并不适合于他们的环境和趣味。它将是一种意识形态性的重建，而一种意识形态狂热是不可能持久的。传统并不能进行实验，不可能有一段试验期，在其中考验某些被认为是更好的东西，并不能一旦发现替代品不合乎人们的期望，就再来恢复传统。

复旧注定要失败；传统主义运动注定要失败，因为历史悠久的传统——连续存在到目前的传统——不可能完全消亡。这就是实行中庸政策的理由之一；所有政策最终都，并且常常是直接关涉到传统。人们常常期望奉行一种不理睬传统的政策会有直接的益处。这些益处可能是真的，持久的，虽然同样常常可能并不是。被抛弃的东西一般并没有经过充分的考察，尤其是它对实质性传统的作用。

事实是，我们对于未来事件的认识相当浅薄而不可靠。所有行动都在某种方面以未来事件以及行动的未来后果为取向。这是不可避免的。人们几乎总是必须在多少是没有先例的条件下采取行动，这也是不可避免的。实际上，所有行动都必然在某种程度上偏离和独立于传统。这种情况本身谈不上什么好与不好——虽然有时一种勇敢的创新行动会带来伟大的新事物。就这些情况和决策而言，重要的是，传统总是无所不在，并总是受到涉及它们的行动的影响。我在这里想要强调的是，我们对待传统应该相当慎重，传统不应仅仅被当作是障碍或不可避免的状况。抛弃传统应该看成是新事业的一种代价；保留传统则应算作是新事业的一种收益。这种代价-收益分析并不总是可以应用的，除非只是非常笼统地。我希望着重指出，传统应该被当作是有价值生活的必要构成部分。在现代，人们提出了一种把传统当作社会进步发展之累赘的学说，这是一种具有重大历史意义的错误。如此断言是对真理的一种歪曲，认为人类可以没有传统而生存，或只消仅仅按照眼前利益、一时冲动、即兴理智和最新的科学知识而生存，同样是对真理的歪曲。不管这种错误的动机多么高尚，也无论这种错误如何有助于带来什么样的

利益，它毕竟是错误的。启蒙运动是一项非常伟大的成就，并已经成了我们传统的一部分。甄别启蒙传统中仍有生命力和已经过时的东西，将是一种了不起的鉴别传统的能力。其中许多过分发展的东西已经失去了活力，并成了一种障碍。有活力的东西是值得保存下来的。实质性传统就值得保存、积极培植和精心保护。将某些启蒙传统与启蒙运动后继人试图加以抛弃的某些传统结合起来，是一项需要充分耐心谨慎和天衣无缝的高超技巧的任务。

Beliefs	信仰
Bureaucracy	科层制
Bureaucratic deferentiality	科层式盲从
Bureaucratization	科层化
Calling	天职
Center	中心
Chain of Variants of a tradition	传统的变体链
Charisma	克里斯玛
Charismatic figure	克里斯玛人物
Charismatic message	克里斯玛式之道
Civil amnesia	公共记忆缺失症
Comprehensive tradition	总括性传统
Combination	联合
Consensus	共识
Corporate group	合作群体
Cultural Consensus	文化共识
Cultural Construction	文化建构
Cultural lag	文化滞后
Cultural Objectivation	文化客体化
Custodian of tradition	传统的监护人
Demoralization	非道德化
Directive	指令
Disaggregation	分离

Divestiture 脱离

Documents 文献

Dogma 教条

Earthly asceticism 入世禁欲主义

Emancipation 解放

Emancipatimism 解放主义

Endigenous Change 内生变迁

Enlightenment 启蒙运动

Espouse 信奉

Exogenous Change 外生变迁

Exponent 倡导者，代表者

Exemplar 范例

Fashion 时尚

Folklore 民俗

Fusion 熔化

Gemeinschaft 礼俗社会

General tradition 普遍传统

Generalization 泛化

Generation 世代

Genius 天才

the "Given" 既定事物

"Givenness" 既定性

Gesellschaft 法理社会

Model	模型
Modification	限制，修改
Moral awareness	道德觉悟
Moral Consciousness	道德意识
Moral seusitivity (or sensibility)	道德感受力
Nationalism	民族主义
Nihilism	虚无主义
Noramative tradition	规范性传统
Omnicompetence	全权
Originality	原创性
Orthodoxy	正统
Poradigm	范式
Past	过去，历史
Pastness	过去性
Past,noumenal	本体过去
Past, Phenomenal	现象过去
Past, reinstatement of	过去的重申
Past, reverence for	对过去的敬畏
Past, sense of	过去意识，历史意识
Past,Symbols of	过去的象征符号
Pattern	范型
Pattem of belief	信仰范型

Periphery	边缘
Practical rationality	实践理性
Proctices	惯例，习俗
Presentation of tradition	传统的呈示
Primary tradition	元级传统
Primordial tie	初始纽带
Progressivism	进步主义
Proponent	支持者
Radicalism	激进主义
Ramification	衍生
Rational consensus	理性共识
Rationality	合理性
Rationalization	理性化
Rationalizer	理性化实践者
Recipient	接受者
Residual category	剩余范畴
Ritual	礼仪
Ruins	废墟
Scheme	图式、规划
Sceondary tradition	次级传统
Secularization	世俗化
Settlement Pattern	居留范型
Status group	身份群体

Symbolic Constellations	象征符号群
Symbolic Construction	象征符号建构
Syncretism	相互融合
Synthesis	综合
Systematization	系统化
Tacit Knowledge	不言而喻的知识
Temporal Chain	时间链
Traditional rules	传统法规
Traditionality	传统性
Veneration of artifact	器物崇仰
Veneration of building	建筑崇仰
Wissenschaft	科学
Zeitgeist	时代精神